This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 813,338

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

Digitized by Google

Gembloux (Belgique). — J. Duculot, Éditeur.

Le Tome xxxii ne comprend que le fascicule 187, Juillet 1914.

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE TRIMESTRIELLE

TOME XXXIII. — Année 1921.

PARIS (VIe)

LIBRAIRIE SAINT-FRANÇOIS

4, RUE CASSETTE.

Digitized by Google

BV
3101
.E85
v.32

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

A NOS LECTEURS,

Lors de la publication de leur dernier fascicule, Juillet 1914, les ÉTUDES FRANCISCAINES *étaient loin de s'attendre au long silence qu'allaient leur imposer des événements douloureux et tragiques !*

Imprimées en Belgique, dans une petite ville devenue tristement célèbre par le massacre d'une grande partie de sa population masculine (1), elles furent des premières à ressentir le contre-coup de l'invasion. Rédacteurs et Collaborateurs atteints, pour la plupart, par l'ordre de mobilisation, avaient immédiatement répondu à l'appel de la France. Leur départ, qui pour plusieurs, hélas ! devait être sans retour, rendait impossible la continuation d'une Revue, incapable, d'ailleurs, de toucher ses Lecteurs placés, au delà des lignes de feu, en territoire libre. Le silence et l'attente s'imposaient donc !

Quand la paix fut venue rendre à chacun sa liberté d'action, les ÉTUDES FRANCISCAINES *furent aussitôt sollicitées, de divers côtés, de reprendre leur place. Elles l'eussent fait, si la guerre n'avait creusé, dans leur Rédaction, des vides particulièrement sensibles. La reconnaissance autant que la piété filiale nous obligent à nommer ici, parmi plusieurs autres, le T. R. P. Raymond de Courcerault, tombé au champ d'honneur lors de l'offensive en Champagne, et de le recommander aux prières de nos Lecteurs.*

De nouveaux concours, aujourd'hui assurés, nous étaient nécessaires pour reprendre le travail interrompu depuis plus de six années. Confiants dans l'avenir nous le faisons aujourd'hui.

Comme par le passé, les ÉTUDES FRANCISCAINES *déposent l'humble hommage de leur filiale soumission aux pieds du*

(1) Tamines.

Digitized by Google

Souverain Pontife. A l'exemple du Séraphique Père, elles veulent non seulement demeurer « stables en la foi catholique », mais encore suivre avec une entière docilité les « Directions » du Vicaire de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Ces questions de foi et d'obéissance mises à part, on comprendra que, dans l'immense domaine des opinions laissées par l'Église à la libre discussion des hommes, nous aimions de préférence celles que défendirent et propagèrent nos Frères en S. François. Les ÉTUDES FRANCISCAINES *seront leur porte-parole et se borneront, dans l'ensemble, à exposer leurs doctrines comme aussi à faire connaître l'histoire générale et locale de l'Ordre franciscain. — Des « Chroniques » et des « Bulletins », qui, avec le temps, deviendront de plus en plus nombreux, tiendront cependant les Lecteurs au courant des opinions adverses et du mouvement général de la pensée contemporaine.*

Des circonstances, indépendantes de notre volonté, nous ont forcés à apporter, temporairement espérons-le, certaines modifications dans la publication de la Revue. Désormais les ÉTUDES FRANCISCAINES *paraîtront tous les trois mois par fascicule de 144 pages. Le prix de l'abonnement sera de 20 francs pour la France et de 22 francs pour les Pays étrangers.*

Malgré ces changements, nécessités par les difficultés actuelles, nous aimons à espérer que nos anciens Abonnés nous resteront fidèles et s'efforceront même de nous trouver de nouveaux adhérents pour nous permettre de continuer notre œuvre.

LA DIRECTION.

Digitized by Google

A L'ÉCOLE DE S. AUGUSTIN

ESSAI SUR L'ORIGINE DES IDÉES D'APRÈS QUELQUES-UNS DES MAITRES DE LA SCOLASTIQUE AU XIIIe SIÈCLE.

> Et ideo dicere quod mens nostra in cognoscendo non extendat se ultra influentiam lucis increatae est dicere Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates ejus exponendo non sit facile ad istum sensum trahere : et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae litterae.
>
> S. Bonaventura. Quaest. disp. de Humanae Cognitionis suprema ratione.

> Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta Beati Augustini cujus auctoritates nullo modo possunt exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit Doctor Praecipuus, et quem doctores catholici, et maxime theologi debent sequi.
>
> Mathaeus de Aquasparta. Quaest. disp. de fide. I.

> Dico quod, propter verba Augustini, oportet concedere quod veritates infaillibiles videntur aut intelliguntur seu cognoscuntur in regulis aeternis.
>
> B. Joannes Scotus. Oxon. I. d. 3. q. 4. art. 5. n. 18.

L'exemplarisme divin, dans la pensée des maîtres de l'idéologie scolastique au XIIIe siècle, intervient comme un complément indispensable à l'achèvement de la connaissance. Aussi fut-il reproché aux vulgarisateurs modernes de la philosophie médiévale d'avoir méconnu, au sens historique du mot, le caractère éclectique de la théorie de la connaissance selon la lettre de saint Thomas.

L'élément augustinien en est manifestement absent. La nécessité de se prémunir contre les infiltrations rosminiennes aurait-elle motivé cette suppression? (1) Cependant S. Thomas

(1) Cette « suppression » remonterait au XIVe siècle, si j'en crois les éditeurs de Quaracchi. La thèse thomiste et bonaventurienne était admise en silence. On luttait alors contre Averroës, et S. Augustin dut à la fin s'effacer devant Aristote.
Cf. Éditeurs de Quaracchi. De ratione Humanae Cognitionis, p. 41-44.

Digitized by Google

et tous ses contemporains avaient lutté eux-mêmes contre un système offrant avec le rosminianisme de frappantes analogies. Ils condamnèrent par suite le séparatisme idéologique d'Averroës et ils maintinrent dans leurs spéculations la part de vérité que contiennent le plus souvent les erreurs philosophiques.

On ne peut pas être plus royaliste que le roi. Il y aurait, ce me semble, du point de vue thomiste, un réel avantage si, revenant à la lettre du Maître, l'on remettait l'intellect abstractif sous la dépendance de l'Entendement Divin. L'on substituerait ainsi une règle objective à l'arbitraire du préformisme Kantien. L'on dépasserait en même temps la « Critique de la Raison Pure » puisque les données irréformables du savoir humain se fonderaient en dernier recours sur le prototypisme divin. La certitude aurait pour fondement l'infaillibilité de Dieu même. L'on éviterait aussi de confondre l'un avec l'autre les deux aspects de la vérité selon qu'elle réside en Dieu ou dans nos intelligences ; et il ne viendrait pas à l'idée de tel ou tel de prétendre que la « vérité ne git pas dans un rapport de nous à des choses séparées et distantes » (1). Il est pourtant manifeste que cette remarque est fondée si on l'applique aux « idées divines ». La vérité humaine, parce qu'elle vient à nous du dehors, doit nécessairement se modeler sur le réel.

Le but de cette étude serait d'établir, textes à l'appui, la nature de l'abstraction selon la lettre de S. Thomas et de ses contemporains franciscains.

Je voudrais, en outre, montrer que l'idéologie de l'École, au XIIIe siècle, ne concluait pas chez tous à une abstraction par une élimination mentalement aveugle et inconsciente des notes individuantes du concret.

PREMIÈRE PARTIE

AUTOUR DE L'ABSTRACTION

Les fondateurs de la scolastique ont tous admis dans l'esprit deux régions séparées ou distinctes ; l'une *supérieure*, l'autre *inférieure,* suivant que le regard de l'âme se tourne vers les

(1) L. Noël. Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, t. II, p. 674.

Digitized by Google

idées divines ou vers les données de l'expérience. Ils considéraient l'universel comme étant le monopole de l'intelligence. Dans le système aristotélicien, le singulier, c'est-à-dire l'individu, devenait indirectement objet de connaissance immanente à l'esprit. On l'y découvrait par la réflexion et comme par une sorte d'inférence. Or S. Thomas refusait-il seulement à l'esprit l'intuition claire et nette du singulier ? (1) L'on verra, par la suite, que le cardinal Mathieu d'Aygueperse et Jean Duns Scot se montrèrent plus hardis (2). Mais tous enseignaient que, pour parfaire la connaissance et fonder la certitude, l'intervention tout au moins indirecte de la lumière incréée est indispensable.

La connaissance, disait-on, émane de deux sources : l'une, supra-terrestre et divine ; l'autre, matérielle et humaine. Le cardinal d'Aygueperse en marque très distinctement les phases quand il déclare « que les sens l'alimentent *matériellement* et qu'elle reçoit *sa forme* partiellement d'un acte immanent de l'intelligence et par une intervention d'en haut, destinée à compléter et à consommer la connaissance conformément à des normes ou conceptions éternelles » (3). Il avait précédemment établi que « la vérité dépend *originairement* des choses, *formellement* de l'intelligence, *exemplairement* de Dieu » (4).

La notion de vérité métaphysique ou transcendante est manifestement parallèle à l'exemplarisme divin. S. Thomas le dit

(1) Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia : actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit ; *sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem ; non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant,* cum sint in potentia intelligibilia ; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu ; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. S. Thomas. Quodl. VIII. q. 2. art. 3.

(2) M. de Wulf, qui a utilisé les publications de Quaracchi, signale cette particularité. — Histoire de la philosophie médiévale. 4e édition. 1912. p. 383. Grabmann ayant dit que le texte de Mathieu d'Aygueperse établit des différences doctrinales avec le thomisme, M. de Wulf objecte qu'il a de la peine à les comprendre. La documentation de l'historien est déjà suffisante pour étayer le jugement de Grabmann. Et enfin il est manifeste que si l'esprit n'est plus uniquement « analytique et abstractif », mais de plus « intuitif », *in actu primo,* l'opposition entre Kant et la scolastique est radicale et la marche de l'esprit est intervertie du tout au tout.

(3) Ratio cognoscendi materialis est ab exterioribus, unde ministrantur species rerum cognoscendarum, sed ratio formalis partim est ab intra, scilicet a lumine rationis, partim a superiori, sed completive et consummative a regulis et rationibus aeternis. — M. de Aquasparta, Quaest. disp. de Cognitione, q. 2.

(4) Ratio adaequationis vel veritas *originaliter* est a rebus, sed *formaliter* est in intellectu, *exemplariter* tamen est in Deo. — M. de Aquasparta, op. cit. q. 1, ad. 22.

Digitized by Google

expressément : « L'intelligence des vérités s'appuie sur un fondement éternel. Ce fondement c'est la vérité première, en tant qu'elle renferme toute la vérité » (1). Il dit ailleurs « que la vérité première se reflète en notre esprit comme dans un miroir et que l'esprit y conforme tous ses jugements » (2). Ceux-ci se fondent (3) notamment sur l'évidence des « premiers principes » qui sont eux-mêmes puisés dans la science de Dieu. Antérieurs à l'expérience (4), ces principes échappent par leur source même aux « changements » et aux « déviations » du savoir purement acquis. La certitude des propositions se fondant en dernier recours sur ces « évidences » de première intuition, c'est à tout prendre la « vérité incréée » qui introduit le dogmatisme dans le domaine de la raison pure (5). S. Thomas nomme « raison supérieure » (6) cette connaissance des

(1) Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. — S. Thom. Contra Gent. II, c. 84.

(2) Judicat de rebus omnibus... secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo. — S. Thom. Summ. Th. p. I. q. 16, art. 6.

(3) A veritate intellectus divini procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus. S. Thom. Q. disp. de veritate, q. I. art. 4.

(4) Nihil autem veritatis possumus cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali ; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infaillibilitatem. — S. Thom. Quodl. q. X, art. 7.

(5) On me permettra de faire ici appel au témoignage indiscutable des éditeurs de Quaracchi. — « Ex dictis intelligitur, quod in humana cognitione intellectiva ultimum fundamentum veritatis et infallibilitatis non est aliquid mere subjectivum, ut vult Kantius, nec praecise veritas creata rerum contingentium, quatenus in se subsistunt sine ordine ad primam causam. Constat enim ut dicit S. Thomas. — *De spiritualibus creaturis, art. 10. ad 8* : « quod illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, non potest esse infallibilis regula veritatis. » Constat etiam, ut dicit S. Bonaventura in hac quaestione anecdota quod « veritas creata non est immutabilis simpliciter, sed ex conditione sive suppositione ; similiter neque lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et prodierit de non esse in esse ». — Videtur potius tenendum esse veritatem objectivam, qua nititur veritas formalis propositionum, fundari in divina veritate et essendi necessitate, ita ut realitas illa objectiva, quam attingit mens in cognoscendo, fundamentum suum habeat in veritate increata, quae tamen non attingitur directe et in se, sed indirecte et in alio, scilicet in sua participatione, et ita in speculo et in aenigmate, atque secundum analogiam. — *De Humana Cognitionis Ratione anecdota quaedam S. D. S. Bonaventurae et nonnullorum discipulorum*, p. 18 et 19. Quaracchi 1883.

(6) Earum quae sunt infra animam inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobilius esse habeant quam in seipsis... Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens, *superior ratio* nominatur. — S. Thom. De Veritate, q. XV. art. 2.

Digitized by Google

« axiomes ». Celle-ci est relativement d'ordre transcendant (1).

Cependant l'objet de la connaissance n'est pas présent à l'esprit avant d'y être introduit par le dehors. Le monde matériel, en raison de l'étroite mixture de l'âme avec le corps, est présentement le seul objet adapté à nos moyens. Les sens le saisissent directement, l'introduisent dans le voisinage de l'esprit et celui-ci *(intellectus agens),* sous l'action directe de Dieu (2), l'immatérialise, le dépouille de ses apparences et n'en retient que le « fond permanent », commun à tous les semblables. Parce que le regard de l'âme dans cette élimination de ce qui n'arrive pas toujours est tourné vers l'imagination, S. Thomas fait intervenir ici une « raison inférieure » (3). Toutefois les deux « raisons » sont en réalité une seule et même faculté prise de deux points de vue différents (4).

Pour plus de précision, il faudrait dire, avec Mathieu d'Aygueperse, que les deux éléments qui concourent à la genèse du concept sont l'un *matériel* — id ex quo — à savoir les propriétés ou apparences des corps en tant que saisies par une série d'actes vitaux des organes sensoriels ; l'autre *formel* — id per quod — et *mixte*, en ce que la formation de l'idée résulte de l'étroite collaboration de l'intellect abstrait et de la lumière incréée, celle-ci projetant sa clarté dans les profondeurs de l'intelligence pour donner au « fond permanent » des choses — (essences, quod quid est) — la perceptibilité qui leur manque.

(1) Rerum quae sunt supra animam intellectus est in anima rationali *inferior* ipsis rebus intellectis. — S. Thom., ibidem.

(2) Alio modo... prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu,... ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo... Et sic... in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. — S. Th. De veritate. q. X, art. 6.

(3) Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, *inferior ratio* nominatur. — S. Th. De veritate. q. XV, art. 2.

(4) Ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eamdem ad diversa diversimode comparata. S. Th. Quodl. q. XV, art. 2. — Jean Pecham croit que, dans la pensée d'Aristote commenté par Avicenne, « intellectus agens nihil est animae » parce que « ita... homo secundum aliquid sui omnia sciet et eadem ignorabit ». Mais il maintient en même temps « quod intellectus noster non sit tantum passivus ». J. Pecham, Q. disp. de cognit, dans l'ouvrage De ratione Humanae Cognitionis de Quaracchi 1883, p. 181.

Digitized by Google

Ce « fond permanent » — intelligibile in actu ou universel — devient dès lors objet d'intellection ou de connaissance proprement dite. L'on s'explique ainsi sans trop de difficulté que l'intellect abstrait — intellectus agens — étant dans une certaine mesure « déïforme », il n'y aurait pas d'incohérence à enseigner que, sans une connaissance antérieure et directe de la chose en soi, l'esprit en extrait infailliblement (1) les éléments du concept.

Les néo-scolastiques en décapitant l'intellect abstractif — autrement dit intellectus agens vel efficiens — introduisent dans le domaine de la connaissance un effet sans raison déterminante. Kant, avec ses formes *a priori*, aurait sur eux l'avantage d'expliquer comment l'universel est possible. L'idéologie de S. Thomas est autrement prévoyante (2). S. Bonaventure est non moins appliqué à ne pas s'écarter de la lettre de S. Augustin. Il rejette expressément la thèse qui a donné naissance à l'ontologisme (3) : « L'évidence de la lumière incréée n'est pas la source unique et intégrale de la certitude » (4). Il n'y aurait plus, de ce chef, de science proprement dite. La philosophie se confondrait avec la théologie, la raison avec la foi. Or tout cela est manifestement faux.

« Les académiciens avaient d'abord prétendu que l'homme

(1) Cette infaillibilité de l'esprit dans sa première démarche vers l'objet est généralement admise aujourd'hui par les philosophes spiritualistes. L'on dit par contre des jugements qu'ils sont vrais ou faux. Comme par ailleurs l'on ne se met point en peine de contester l'existence de jugements analytiques évidemment faux, il y a lieu de se demander si l'abstraction ou généralisation initiale ne serait pas, dans ce cas, radicalement erronée.

(2) L'objectivité des idées y est garantie a priori par le recours à l'exemplarisme divin, sauf pour les objets artificiels, dans la mesure où on peut les dire tels.

(3) L'ontologisme pourrait être appelé, selon les cas, *métaphysique* ou *sentimental*. — Le premier a surtout donné lieu à de très nobles discussions et ne permet pas de supposer que des esprits puissants et bien intentionnés, tels que Malebranche, Gerdil et Rosmini aient méconnu la transcendance absolue de l'Être Divin. L'autre, à supposer que l'on ne puisse pas taxer de « faux mysticisme » les spéculations du P. Gratry, a cependant ouvert la voie à l'une des formes de la doctrine d'immanence, la moins répréhensible si l'on pèse le mérite et les intentions. C'est que si la partie destructive d'un système, tel que par exemple le « dogmatisme moral » du P. Laberthonnière, paraît trop accorder à la « Critique de la Raison Pure », on n'en peut pas dire autant de la construction elle-même, encore que les fondements en soient de mauvaise qualité.

(4) Cum dicitur quod omne quod cognoscitur certitudinaliter cognoscitur in luce aeternarum rationum, hoc tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut intelligatur quod ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis aeternae evidentia tanquam cognoscendi *tota* et *sola*... et haec intelligentia est minus recta... (immo) nnllo modo est ista via tenenda. — S. Bon. Q. disp. de cognitione.

Digitized by Google

puise sa certitude dans le domaine archétype des idées. Or il advint par la suite que la nouvelle école professait le scepticisme le plus absolu, prétextant à l'appui que le monde des idées est inaccessible à l'esprit humain. Partis de principes erronés, ils devaient aboutir à la plus évidente fausseté, tant il est vrai que « *modicus error in principio magnus in fine* » (1).

Cependant il ne faudrait pas non plus limiter l'action de la « lumière incréée » à une influence indirecte qui la mettrait elle-même en marge de notre vie intellectuelle. Car l'on s'écarterait ainsi de S. Augustin (2). Par ailleurs, cette influence pourrait être ou *générale* ou *spéciale*. Dans le premier cas, Dieu nous communiquerait la sagesse de la même façon qu'il féconde la terre. Dans le second cas, l'on serait tenté de croire que tout le savoir est infus et que rien n'en est acquis ni inné. Or de pareilles prétentions seraient absurdes (3).

La connaissance doit donc résulter du concours effectif, direct et simultané de la raison divine, en tant qu'elle « meut », « éclaire » et « dirige » la raison supérieure de l'homme, et de la raison humaine elle-même qui emprunte aux objets la matière des concepts.

L'on sauvegarde ainsi la valeur de la certitude (4) et l'on maintient en même temps la modalité de la connaissance à la hauteur (5) de l'intelligence. Car la certitude dépend tout ensemble de l'objet et du sujet de la connaissance.

De l'objet d'abord. L'immuabilité est la condition même de la science. Il n'y a pas, en effet, de science de ce qui n'arrive pas deux fois de la même façon. Or la « vérité créée n'est pas

(1) S. Bonaventura, ibid.

(2) Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba Beati Augustini qui verbis expressis et rationibus ostendit quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna. S. Bonav. Q. disp. de cognitione. — S. Bonaventure rejette le système des idées innées. Celles-ci seraient introduites en nous en concordance avec les rapports que les sens établissent entre le monde extérieur et nous.

(3) Illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis ; ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam faecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia. Si specialis, cujusmodi est in gratia ; ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa et nulla est acquisita vel innata : quae omnia sunt falsa.— S. Bon., ibid.

(4) Cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas et infallibilitas ex parte scientis. — S. Bon., ibid.

(5) Ipsum (lumen increatum) etiam requirit dignitas ex parte scientis. — S. Bon. ibid.

Digitized by Google

d'une fixité absolue, mais plutôt hypothétique » (1). Par ailleurs, « l'intelligence de l'homme, laissée à elle-même, n'est pas absolument infaillible » (2).

La connaissance n'est donc pleinement faite et la certitude assurée que si l'on fait intervenir Dieu (3). Le recours à la lumière et à la vérité s'impose : la première, pour garantir l'exactitude de la connaissance ; la seconde, pour conférer à l'objet la fixité sans laquelle il n'y a pas de vérité scientifique (4). Pour être connu dans toute sa plénitude, ce même objet doit être examiné en lui-même, dans notre esprit, en Dieu — in arte aeterna (5).

S. Bonaventure rappelle que, comparée à Dieu, la créature se nomme « vestige, image, ressemblance » (6). Dieu crée la créature, et l'empreinte de son origine la soumet à une dépendance tellement totale (7), qu'elle ne peut exister ni faire quoi que ce soit sans une intervention directe et permanente de Dieu. — Les êtres doués d'intelligence sont comme une « image » de leur Auteur. Dieu intervient, en effet, dans la connaissance pour mettre la faculté en action, l'éclairer, lui découvrir les raisons idéales des êtres et enfin pour se manifester lui-même à l'esprit créé (8).

Quoique « déformée » par le péché, l'âme humaine n'en est

(1) Veritas creata non est immutabilis simpliciter, sed ex suppositione. — S. Bon., ibid.

(2) Nec lux creaturae est omnino infallibilis, ex propria virtute. — S. Bon., ibid.

(3) Jean Pecham dit dans le même sens : « Influit praeterea (Deus) cognitionis evidentiam et certitudinem. — J. Pecham. Q. disp. de cognit.

(4) Necesse est quod in hujusmodi cognitione recurratur ad artem supremam, ut ad lucem et veritatem : lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilem scibili. — S. Bon., ibid.

(5) S. Thomas expose très nettement cette doctrine : « Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur ; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum. — Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem. — S. Th. De verit. Q. I, art. 2.

(6) Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. — In quantum vestigium, comparatur ad Deum ut ad principium ; in quantum imago... ut ad objectum ; sed in quantum similitudo... ut ad donum infusum, — S. Bon., ibid.

(7) S. Augustin et Aristote sont parfaitement d'accord autour de ce principe fondamental et d'une application universelle, intimement connexe d'ailleurs à la théorie fondamentale de l'acte et de la puissance.

(8) Les rapports de ressemblance, dans la pensée du saint Docteur, relèvent de l'ordre surnaturel, c'est-à-dire des opérations du Saint Esprit dans l'âme du juste qu'il sanctifie, éclaire et stimule dans la poursuite de la perfection. Ce point de vue dépasse le cadre d'une étude philosophique.

Digitized by Google

pas moins « image ». Aussi doit-elle, car « noblesse oblige », puiser les éléments de la certitude dans les « idées éternelles ». Et de même que pour régler la conduite, la raison inférieure ne se détermine pas seule, l'on ne peut, dans l'ordre spéculatif, arriver à un jugement définitif, que si la raison supérieure motive et oriente la certitude (1).

Cette « raison supérieure », dans l'idéologie bonaventurienne, désigne bien l'intellect abstractif en tant que Dieu l'éclaire et lui ouvre des horizons inaccessibles, mais les éléments ainsi introduits dans la connaissance — (il en faut dire autant de S. Thomas) — ne s'y limitent pas à la science infuse des premiers principes, axiomes et syndhérèse. S. Bonaventure l'étend manifestement aux essences des choses, appréhendées dans leur source même (2). In hac cognitione aeternas rationes attingit. Il précise aussitôt que cette saisie immédiate des « idées » est partielle et énigmatique — ex parte et in aenigmate. — Aussi resteraient-elles sans emploi si l'esprit ne puisait pas dans les données du réel créé les éléments de l'intellection (3). C'est donc en s'alimentant à la réalité telle quelle que l'intelligence remédie à sa pauvreté extrême et acquiert la notion des essences créées auxquelles correspond en Dieu l'idée prototype. Celle-ci, en regard du concret, à l'exclusion des œuvres d'art, est la vérité-mesure. Et bien que le fond des choses se manifeste à l'esprit dans l'écoulement des phénomènes, celui-ci en découvre cependant la fixité dans cette région supérieure de l'âme où « les éléments constitutifs des êtres » apparaissent dans l'immuable fixité d'intangibles lois (4). L'on remarquera que

(1) Quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his (rationibus aeternis attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae. — S. Bon., ibid.

(2) Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem, sicut ad plenum judicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superiori, sic et ad plenum rationis judicium in speculandis. — S. Bon., loc. cit.

(3) Principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendi, licet non sine illis rationibus, possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri. Si tamen diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie non esset magnum inconveniens. — S. Bon., loc. cit.

(4) Veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem, sicut medium ad duo extrema, ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid ; a superiori vero recipit certitudinem simpliciter : et ideo hujusmodi veritas ut incommutabilis simpliciter supra animam est, secundum quod ostendunt rationes Augustini. — S. Bon., loc. cit. — S. Thomas dit dans le même sens : « Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum ; sed

Digitized by Google

l'exemplarisme divin est surtout invoqué pour parfaire la certitude, et nullement pour se substituer aux « exemplata », de sorte que la « matière » de la connaissance en est entièrement extraite du « connaissable » dans sa réalité concrète.

S. Bonaventure (1) n'accorde pas à l'esprit humain la saisie immédiate du singulier, sauf cependant, servatis servandis, Dieu, les anges, l'âme et ses opérations immanentes. Dans l'idéologie de S. Thomas, l'abstraction précède et le concept est donné avant que, par la réflexion, l'âme se reporte vers l'objet extérieur, soit indirectement par une sorte d'application du principe de causalité (2), soit en raison d'une certaine immixtion d'un sous-esprit dans les sens par le moyen d'une faculté intermédiaire, appelée *cogitative* (3). S. Thomas ajoute que l'utilisation des lois de l'éthique postule au préalable la perception des objets sur lesquels doit porter le choix de la volonté. L'intuition du singulier serait, dans ce cas, réservée à la « cogitative », qui a son siège dans le centre cérébral (4). Il en faudrait dire autant de

sunt mensurata ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. — S. Thom. De veritate, q. I, art. 2.

(1) A l'encontre de ce que dit L. G. Menneson (La connaissance de Dieu chez S. Bonaventure, dans Revue de Philosophie, juillet 1910, p. 12), je suis d'avis que S. Bonaventure nous fournit expressément les éléments d'une théorie achevée de la connaissance du sensible ; mais en raison de son tempérament d'esprit, il ne fallait pas attendre de lui un « exposé philosophique » du cadre théologique. Monsieur Menneson prend d'ailleurs le soin de se réfuter lui-même quand il dit à la page 13 : C'est bien, semble-t-il, un écho de la théorie aristotélicienne que nous entendons ici.

(2) Mens singulare (uno modo) cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta : et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. — S. Thom. De verit., q. X, art. 5.

(3) Alio modo, secundum quod motus, qui est ab anima ad res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires ; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari quae est potentia quaedam individualis quae alio modo dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in capite, scilicet mediam cellulam capitis. — S. Thom., loc. cit.

(4) Le cardinal d'Aygueperse, qui cite sans nom d'auteur tout ce passage de S. Thomas, reproche à cette théorie : 1° d'oublier que si le singulier est connu, cette connaissance doit se faire mentalement, et donc d'une façon immanente « quia oportet cognitum esse in cognoscente, phantasma autem non est in intellectu », à moins qu'on ne veuille restreindre l'intellection à l'universel, et dans ce cas « singulare non cognoscitur » ; — 2° de faire intervenir dans le syllogisme deux facultés, à savoir l'intellect perceptif pour la majeure, la cogitative dans la mineure, mais « cujus igitur erit conclusio ? Si intellectus, et conclusio est singularis, ergo cognoscit singulare ; si cogitativa, ergo illa eligit, quod falsum est... » ; — 3° Il faut de toute nécessité qu'une seule et même faculté commence, poursuive et achève le raisonnement déductif ; ce ne peut être la cogitative ; donc cette opération est du ressort de la raison, qui opère ainsi le passage du contenant au contenu logiques. — M. de Aquasparta. Q. IV disp. de Cognitione, p. 307-309.

Digitized by Google

l'emploi des propositions particulières, et même singulières, dans le raisonnement spéculatif. Kant serait éliminé du tout au tout si l'on pouvait enfin dire en regard des objets corporels : Nihil est in intellectu abstrahendo quin prius fuerit intuitive in sensu et in intellectu.

La lettre de S. Thomas conclut bien à une sorte d'intuition psycho-sensorielle, mais d'une insuffisance telle, qu'elle ne paraît pas autoriser une élimination des notes individuantes du concret par réminiscence ou comparaison. S. Bonaventure semble accorder moins d'attention à une solution qui, somme toute, n'engage pas l'objectivité de la connaissance, celle-ci étant garantie *a priori* par une certaine participation du savoir divin (1).

Le cardinal Mathieu d'Aygueperse reprend à la lettre l'enseignement de son illustre maître. Se tenant à égale distance de Platon et d'Aristote (2), il veut assurer le triomphe de l'augustinisme. L'on disait, au XIIIe siècle, S. Augustin comme nous répétons de nos jours S. Thomas. Une doctrine qui s'écartait des thèses fondamentales de ce « maître », « Doctor Praecipuus, Doctor Maxime Authenticus », était de ce chef mal reçue et suspectée. Mathieu d'Aygueperse s'en prend notamment au système que voici. Ses partisans faisaient bien de la lumière

(1) J'ai sous les yeux divers fragments de questions inédites d'inspiration bonaventurienne. Le premier est attribué à Guillaume de Falgar et conclut comme il suit : Dico quod nostra cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, et a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus. — La référence n'est pas suffisante pour marquer l'attitude de Falgar en regard du singulier. Mais il indique que la connaissance de ce principe : le tout est plus grand que sa partie, est acquise indépendamment du recours à la « lux divina ». Mais ajoute-t-il : « Attingit etiam (lux intellectus creati agentis) rationes aeternas earum ex parte et obscure, oculo lippiente ». Le P. Marcellin de Civezza avait tiré ce fragment d'un manuscrit conservé à Paris et l'a reproduit en marge du *Breviloquium* de Gérard de Prato. — Prato, Giachetti, éditeur, 1882. M. de Wulf nous apprend que Guillaume de Falgar était évêque de Viviers en 1284. — Hist. de la phil. médiévale, 4e édit., p. 386. — Un second fragment, puisé dans un manuscrit de Turin (XIIIe siècle) et attribué à un certain « *Jean* », dit dans un même sens : « Intelligendo propositiones incommutabiles attingo lucem aeternam ut rationem cognoscendi. » — D'un autre manuscrit anonyme (Madrid — XIIIe siècle) retenons cette particularité : « In animo sunt habitus principiorum creati, sed confuse, et ibi est lumen intellectus agentis, et fit distinctio et examinatio scibilium ; sed hoc lumen non est sufficiens, nec a seipso lucens. Propter hoc exigitur aliud lumen primum, scilicet lux divini intellectus. » — Cf. Éditeurs de Quaracchi — De Ratione Humanae Cognitionis Anecdota quaedam — p. 70-71.

(2) Aristote, au dire du cardinal, explique l'origine du concept par l'opération éliminative de l'intellect agent, livré à ses seules ressources. — M. de Aquasparta. Q. disp. de fide. I.

Digitized by Google

incréée le fondement de la certitude, mais ils lui refusaient toute immixtion directe dans la genèse du concept. L'intellect abstractif, aidé par les sens, suffisait à cette tâche. L'on doit, disaient-ils, se garder d'enlever à une nature l'action qui lui est propre, — et, dans l'espèce, éviter de dire que l'esprit connait accidentellement, et enfin sauvegarder la ligne de démarcation entre les deux ordres de connaissances : la science d'une part, la foi de l'autre. Au surplus, S. Augustin n'entend point intromettre dans la connaissance une intervention directe de l'Entendement Divin, mais chacun de nous reçoit une lumière naturelle dans laquelle nous connaissons et nous percevons naturellement tous les intelligibles qui sont du ressort de la raison.

Le disciple de S. Bonaventure fait à cette théorie un gros reproche. « Ista positio multo videtur deficere. » Certes, elle n'est que trop raisonnable. Adstruit viam scientiae. Il lui manque cependant l'essentiel. Omnino destruit viam sapientiae. Mais le vice capital est, à tout prendre, de ne pouvoir s'accorder avec l'enseignement de S. Augustin (1). S. Thomas reproche à cette même théorie de ne pas expliquer comment l'universel est possible. Il resterait à recourir à une sorte de « préformisme » et par suite à se rallier au « platonisme pur et simple » (2).

L'ensemble du système de Mathieu d'Aygueperse autour de l'abstraction proprement dite ne s'écarte en rien de la lettre de S. Bonaventure et de S. Thomas. Il proclame sans façon que l'esprit est en un sens « déiforme » et que les « idées éternelles » imperceptibles en elles-mêmes contribuent néanmoins à rendre perceptibles les « essences » des choses. De là, l'expression *lux*

(1) Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta Beati Augustini. — M. de Aquasp. Q. disp. de fide. I.

(2) Alii vero dixerunt quod anima sibi ipsi est scientiae causa : non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit ; unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum ; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter invitam esse. » S. Thom. De verit. Q. X., art. 6. C'est avant la lettre, le procès du kantisme. S. Thomas souligne la causalité qui va de l'objet au sujet — de sorte que c'est l'objet qui impose sa « forme » à l'esprit. A mon avis, la seule difficulté, à laquelle il semble bien que l'on doit se heurter bon gré mal gré, serait celle-ci : l'objet ne peut s'imposer ainsi qu'à la condition d'être connu : cognoscens recipit cognoscendo.

Digitized by Google

ou *lumen* (1) par une certaine analogie avec la lumière du jour qui imperceptible elle-même, donne du relief, ou mieux confère la visibilité aux couleurs et aux formes. Nous retrouvons encore ici la théorie des deux psychismes, l'un supérieur, l'autre inférieur. L'un ne peut pas se suffire sans l'autre. D'où nécessité pour l'intellect abstractif de se tourner vers les objets extérieurs pour en extraire la *matière* des concepts. Il arrive ainsi, par exemple, que comparant un « tout » à ses divers éléments, l'on conçoit que « le tout est plus grand qu'une ou plusieurs de ses parties », — mais l'on ne pourrait pas en inférer que le « tout » est nécessairement « plus grand », vu que, dans le créé, les parties et même le tout sont périssables. La vérité de l'axiome a donc un fondement transcendant « in exemplaris artis aeternae ».

Le problème critériologique domine toute la discussion. Le cardinal d'Aygueperse l'envisage au point de vue de l'esprit, de l'objet connu, des conditions de la certitude, des opérations de l'entendement.

« La certitude, explique-t-il (3), n'est donnée que si le jugement est nécessairement exact... Or il n'est exact que s'il se conforme à une règle ou norme incontestablement vraie... Cette norme est ou en dessous de l'esprit, ou en lui, ou lui-même, ou supérieure à l'esprit. Elle n'est pas au dessous de lui, puisqu'il doit se prononcer sur tous les objets d'ordre inférieur ; elle n'est pas dans l'esprit ni l'esprit lui-même ; car le jugement

(1) Et ideo sic videmus per illam, quod illam non videmus. — M. de Aquasparta, loc. cit.

(2) Cum enim mens nostra, *secundum Augustinum*, habeat portionem unam *inferiorem* deputatam administrandis temporalibus, aliam *superiorem* contemplandis aeternis, sicut ad plenum judicium in administratione rerum istarum non sufficit portio inferior sine superiore, sic nec sufficit portio superior sine aeterna luce. — M. de Aquasparta, ibid.

(3) In omni cognitione certitudinali necessarium est judicium rectum... Omne autem judicium rectum oportet esse secundum aliquam regulam et legem omnino indijudicabilem. Ista igitur lex aut est infra animam, aut in ipsa anima, aut ipsamet, aut supra ipsam. Infra ipsam non est quia de omnibus, quae infra ipsam sunt, judicat ; nec ipsa vel in ipsa, quia ipsa mutabilis est et omnis habitus, qui in ipsa est. et etiam de se ipsa et de omni, quod in ipsa est, judicat : ergo est supra ipsam. Supra animam autem nulla lex est nisi lex incommutabilis veritatis. Ergo per legem incommutabilis veritatis judicat quidquid recte judicat. Et hoc est quod dicit Augustinus, etc. » — M. de Aquasp. Q. disp. II, de Cognit., p. 260. La question critériologique est traitée ex professo par Mathieu d'Aygueperse dans le q. I de fide, et intervient fréquemment dans toutes les questions relatives à la *croyance* et à la *certitude* philosophique proprement dite. — Cf. M. ab Aquasparta. Q. disput., tom. I, de fide et cognitione. Quaracchi, 1903. Tous ces textes étaient inédits avant l'édition de Quaracchi. Nous souhaitons la publication des *Commentaires* de Pierre Lombard du même auteur. Ce serait réparer une injustice.

Digitized by Google

atteint également l'âme, ses aptitudes, ses qualités, ses actes, en un mot tout ce qui est présent en elle : cette norme est donc au dessus de l'esprit. Mais par delà l'esprit, il ne se rencontre plus qu'une règle unique, à savoir la loi de l'immuable vérité. C'est donc par elle qu'il juge et discerne avec exactitude le vrai du faux ». Et hoc est quod dicit Augustinus.

La science s'achève ainsi dans la certitude.

Qu'on ne dise pas que l'intellect abstractif, dans la pensée d'Aristote, épuise l'objet de connaissance. Car, à supposer qu'il suffise *à tout* — ad omnia, — il n'y suffit pas *totalement* — totaliter.

Le bienheureux Jean Duns Scot inaugurait son enseignement en Sorbonne au moment où Mathieu Bentivenga d'Aygueperse, créé cardinal-évêque de Porto en 1291, s'apprêtait à descendre dans la tombe (1235-1302). Le texte des *Questiones* du prélat franciscain offre de si frappantes analogies avec certaines pages du commentaire d'Oxford, du *De anima*, et surtout du « *De Rerum Principio* » qu'il est difficile de ne pas affilier celles-ci à celles-là. Les Pères de Quaracchi l'ont d'ailleurs remarqué. La publication intégrale de l'œuvre si recommandable de Mathieu d'Aygueperse comblerait une lacune et permettrait de replacer S. Bonaventure dans son véritable rôle.

De même que son ainé, Jean Scot s'était mis à l'école de S. Augustin. Il place lui aussi l'intellect abstractif sous la dépendance de l'Entendement Divin (1). Mais, pour lui, l'intervention de Dieu dans la genèse de la connaissance, extérieure et directe en théologie (2), serait plutôt *indirecte* dans les sciences naturelles. Les choses sont, en effet, ce que Dieu les veut conformément à la science éternelle des possibles. Elles reçoivent ainsi

(1) A sensibilibus, sicut a causa per se et principali non est expectanda sincera veritas, quia notitia sensus est aliquid per accidens,... licet actus sensuum aliqui sint certi et veri ; sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae illustrantis super phantasmata, cognoscitur quidditas rei et ex hoc est sinceritas vera. — Oxon. l. 1, d. 3, q. 4, art. 6.

(2) Cognitio omnium, tam speculabilium quam practicabilium, per principia sumpta a luce aeterna ut cognita (revelation) est perfectior et purior cognitione sumpta pér principia in genere proprio... et est eminentior alia quacumque. Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad theologum. Cognoscere enim triangulum habere tres ut est quaedam participatio Dei, et habens talem ordinem in universo, quod quasi exprimit perfectionem Dei, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres quam per rationem trianguli... » — Scot., ibid., art. 5. Il ne faut pas oublier que le point capital consiste à prouver que S. Augustin est susceptible d'être interprété de la façon favorable au système que chaque maitre croit devoir adopter pour son compte personnel.

Digitized by Google

en même temps et de la même origine l'être, le mode d'être et la manifestabilité de l'être. En se découvrant à nous, les choses nous révèlent un aspect jusque là ignoré du plan divin dans la création (1). Nous nous élevons en un sens jusqu'aux « conceptions éternelles » des choses, non que nous les percevions en elles-mêmes, mais nous savons à n'en pas douter que ces « conceptions » sont en Dieu (2). C'est-à-dire que n'ayant aucune vision directe de Dieu, nous devons bon gré mal gré mendier tous les éléments du savoir auprès des objets (3), qui eux-mêmes ne seraient rien pour nous si Dieu ne leur conférait pas « l'intelligibilité » (4). C'est l'application pure et simple de l'adage bien connu : Quod est causa causae est causa causati (3).

Le plan divin serait ainsi connu dans ses manifestations extérieures. Il s'ensuit manifestement que l'influence indirecte de Dieu dans la connaissance est tout ensemble un acte d'intelligence et un acte de volonté. Les êtres recevraient de cette façon l'intelligibilité de l'Entendement Divin et la physicité de l'acte créateur (6). C'est en vertu de cette physicité que les « essences » sont du « concret » et qu'elles concourent à la genèse de l'idée en se mettant à la portée de l'intellect abstractif, qui s'en rend possesseur de la façon que l'on sait, c'est-à-dire en « généralisation

(1) Illa autem, in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini sunt veritates quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt « lux » quia manifestativae. — Scot. Oxon., l. I, d. 3. q. 4, art. 5.

(2) Intellectus divinus continet istas veritates, quasi liber, sicut dicit Augustinus. Et licet ille liber non videatur, videntur tamen illae... veritates quae sunt scriptae in libro illo. — Scot., ibid.

(3) L'auteur peu connu du « Scotus Pauperum », Guillaume Gorris d'Aragon (1485), résume très nettement la réponse directe du Subtil dans cette phrase : « Objectum proximum nobis respectu veritatum sunt objecta secundaria. » *Scotus Pauperum in quo doctorum et scoli opiniones in quatuor libris sententiarum contentae dilucidantur Tholosae editus* (La préface porte la date du 10 mai 1486) *per eximium artium et sacrae theologiae professorem Guillermum Gorris Aragonensem ad pauperum utilitatem*, l. I, d. 3. 9. 4.

(4) Illa, ut sunt objectum secundarium intellectus divini, non habent esse nisi secundum quid ; operatio autem vere realis non competit praecise alicui enti secundum quid virtute sui, sed si aliquo modo competit sibi hoc oportet esse virtute alicujus cui competit esse simpliciter. Igitur istis objectis secundariis non competit movere intellectum praecise nisi in virtute intellectus divini, quod est esse simpliciter, et per quod ista habent esse secundum quid. — Scot, ibid.

(5) Ista igitur duplex causalitas intellectus divini... (est)... quod producit objecta secundaria in esse intelligibili et quod est illud virtute cujus objecta secundaria, *etiam producta*, movent actualiter intellectum. — Scot, ibid.

(6) Sicut intellectus ut prior actu voluntatis producit objecta in esse intelligibili, ita ut prior causa videtur cooperari illis intelligibilibus ad eorum effectum naturalem, ut scilicet apprehensa causent apprehensionis conformitatem ad se. — Scot, ibid.

Digitized by Google

sant » sans sortir pour cela nécessairement des objets (1). On s'explique, dès lors, que S. Augustin (2) ait pu dire « que c'est le privilège d'un petit nombre de parvenir par l'acuité de l'esprit jusqu'aux raisons idéales ». Car, observe justement Scot, « on ne dit pas que ce petit nombre furent des illuminés, mais qu'ils étaient doués d'une plus riche nature, parce que leur esprit était plus actif et plus perspicace, ou, à aptitudes égales, parce que celui-ci sut mettre plus de patience et plus de méthode dans la découverte de vérités insoupçonnées par celui qui négligerait l'étude ».

Le Subtil maintient énergiquement (3) les droits de la raison contre les négations d'Henri de Gand. La certitude, dans les sciences naturelles, est possible, voire obtenue de fait, sans l'intervention décisive et directe du Lumen Increatum. Celle-ci est seulement indirecte, et Dieu se sert pour cela de l'intellect abstractif « qui est un effet de la lumière incréée dans notre âme » (4). Scot nous apprend que cette interprétation répon-

(1) Ad immutationem intellectus possibilis concurrit objectum et lux... sed primum intelligibile (à savoir l'être en tant qu'objet formel de la connaissance) est maxime lux ; ergo maxime supplere potest vicem luminis objecti intelligibilis ; ergo quantum est ex parte illa, si contineatur sub primo objecto adaequato (c'est-à-dire les corps) intellectui nostro pro statu isto (on ne fait pas ici de la psychologie à l'usage des morts) non est defectus ex parte luminis quin possit movere intellectum nostrum. — Scot. Oxon., l. I, d. 3, q. 3, art. 4.

(2) *Contra :* Quid igitur dicit Augustinus XII De Trinitate quod paucorum est pervenire mentis acie ad rationes intelligibiles ? — Respondeo... Quia paucorum est habere intellectiones per se, et multorum est habere conceptus tales per accidens. — Sed isti pauci non dicuntur distingui ab aliis per specialem illustrationem, sed per meliora naturalia, quia habent intellectum magis abstrahentem et perspicaciorem, vel propter majorem inquisitionem, per quam aeque ingeniosus pervenit ad cognoscendum illas quidditates, quas alius non inquirens non cognovit. — Scot, Oxon., l. I, d. 3, q. 3, art. 5.

(3) Quaero : quid intelligitur per veritatem certam et sinceram ? Aut veritatem infallibilem, absque scilicet dubitatione et deceptione ; et est probatum prius... quod illa potest haberi ex puris naturalibus. — Aut intelligit de veritate quae est passio entis, et tunc cum ens possit naturaliter cognosci, ergo et verum cum sit passio ejus. Et si verum, ergo et veritas per abstractionem, quia quaecumque forma potest intelligi ut in subjecto, potest etiam intelligi ut in abstracto in se et in abstracto a subjecto. — Aut tertio intelligit per veritatem conformitatem ad exemplar : et si ad creatum patet propositum ; si autem ad exemplar increatum, conformitas ad illud non potest intelligi nisi illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extremo, ergo falsum est quod ponitur in opinione, scilicet exemplar aeternum esse rationem cognoscendi non cognitum. — Scot. Oxon., l. I, d. 3, q. 4, art. 4.

(4) François de Mayron rejette également l'influence directe de l'entendement divin en chacun de nous. « Non enim, dit-il, verisimile est quod tantus Doctor (B. Augustinus) vellet ponere unum intellectum agentem in omnibus, sicut ille saracenus fecit. Posito autem illo dicto sequitur. Nam Augustinus illam lucem

Digitized by Google

dait de son temps à « l'opinion commune » (1). Il montre, par ailleurs, que l'on peut à la rigueur prétendre que cette action est directe dans le sens admis par S. Thomas, S. Bonaventure, Mathieu d'Aygueperse, Richard de Milleton, Jean Pecham, Guillaume de Falgar, Eustache d'Arras et Henri de Gand... Mais il ne faudrait pas étayer cette interprétation de la pensée augustinienne sur de fausses raisons. Ainsi on ne doit pas dire que les êtres sont dans une « continuité fuyante » — in continuo motu. — S. Augustin n'a pas émis cette opinion, mais ce fut de préférence le sentiment d'Herachte et de Trachile qui, plutôt que de parler, remuaient le doigt (2). Au demeurant, *si l'on supposait* ce sentiment justifié, il ne s'ensuivrait pas que l'esprit ne puisse découvrir une certaine fixité comme serait par exemple la nature de ceci ou de cela, en tant que cette nature peut être enregistrée à un moment quelconque de son écoulement.

Et ce serait un autre excès si l'on exagérait l'instabilité de l'esprit (3). Il est exact que le oui et le non s'y succèdent assez aisément, que nous passons de la nescience au savoir, de la non-intelligence à la compréhension. Il peut aussi se faire que, croyant rectifier une erreur, nous courions le risque de remplacer le vrai par le faux. Mais ce dernier inconvénient ne peut pas se vérifier s'il s'agit des évidences de première intuition tels que les axiomes ou de faits manifestes. Et enfin, il est indéniable que là même où l'erreur arrive à se glisser, le mal n'est pas sans remède.

L'on demandera peut-être s'il est possible à l'esprit de se tenir en garde contre les tromperies de l'imagination ? (4) — Oui,

unam omnino in omnibus ponit ut videtur ; idem igitur intellectus. » — Il explique l'attitude de Scot de la façon suivante : Dicit Scotus volendo salvare opinionem Augustini quod Augustinus intelligit quod Deus, qui est lux, concurrit ut causa universalis ad causandum actum cognoscendi in intellectu cum intellectu ut causa particulari. » — Franciscus de Mayronis. Sent. l. I, d. 3. q. 5. — Padoue, 1520.

(1) Si dicas quod lux increata cum intellectu et objecto cause istam veritatem sinceram, *haec est communis opinio* quae ponit lucem aeternam sicut *causam remotam* causare omnem certam cognitionem vel veritatem. — Scot, ibid., art. 4.— Guillaume de Fontaines avait proposé de réduire la fonction de l'intellect agent à l'illumination du phantasma, mis de cette façon à la portée de l'intellect perceptif. Scot lui répond que ce serait transférer toute l'activité dans l'objet et éliminer les idées générales du champ de la connaissance. — Scot. Quodl. VI, q. 7.

(2) Nec est opinio Augustini, sed Heracliti et discipuli sui Trachilis, qui nolebant loqui, sed movere digitum. — Oxon., ibid., art. 3.

(3) Si anima est mutabilis a rectitudine in errorem absolute, non sequitur quod per nihil aliud a se potest rectificari, quia saltem potest rectificari per illa objecta circa quae non potest intellectus errare, apprehensis terminis. — Scot, ibid.

(4) Sed quomodo sciet intellectus vel erit intellectus certus quando non errat

Digitized by Google

répond Scot, car nous sommes persuadés qu'une faculté, dans son état normal, ne se trompe pas en ce qui concerne l'objet que lui assigne la nature. Dans l'état de veille, par exemple, l'imagination ne nous expose pas à objectiver ses propres fictions.

« Il m'arrive, dit-on, de m'imaginer que je vois ou que j'entends, cependant qu'en réalité je ne vois pas et n'entends pas. — A cela, je réponds que l'on peut faire toucher du doigt la vérité d'une proposition, sans que l'on ait expliqué *comment elle est vraie*... On ne discute pas avec un homme qui mettrait en doute l'évidence de l'*axiome*. Celui-ci ne pourrait pas être pris au sérieux. De même on constate les faits. L'expérience est là pour attester qu'un homme éveillé et normal n'est pas le jouet d'une imagination trop vive. Au surplus, on ne peut douter que si les sens s'exercent dans les conditions régulières la correspondance de l'image avec l'objet est garantie naturellement. » Il faut seulement se garder de confondre l'état de veille avec le rêve, l'état de santé avec l'état de maladie. Le problème critériologique est, on le voit, la préoccupation dominante des penseurs du XIIIe siècle. Duns Scot le traite avec une profondeur et une maîtrise du sujet qui étonnent, tellement l'on est persuadé que la « méthode expérimentale » est un progrès de nos temps sur les procédés syllogistiques de l'aristotélisme triomphant. A la vérité, il ne semble pas que la psychologie digne de ce nom ait appliqué de nos jours avec plus de méthode, plus de patience, plus d'observation et plus d'analyse, le criterium de la conscience. Se fondant, en même temps, sur l'évidence des rapports dans l'ordre idéal (axiomes) et sur les faits constatés, Duns Scot démontre ainsi péremptoirement que, sans sortir du sujet et de l'objet, la certitude nous est incontestablement assurée relative-

virtus phantastica... ? Respondeo : ista veritas quiescit in intellectu quod potentia non errat circa objectum proportionatum, nisi indisposita sit ; et notum est intellectui virtutem phantasticam non esse indispositam in vigilia tali indispositione quae facit phantasma repraesentare se tanquam objectum. — Scot, Oxon., l. I, d. 3, q. 4, art. 3. Cf. s. Belmond. Idéologie comparée de S. Thomas et de Duns Scot, Revue de philosophie, mars 1914.

(2) Instatur... : videtur mihi quod videam vel audiam, ubi tamen non video vel audio ; ergo de hoc non est certitudo... Dico... quod sicut apparet somnianti se videre, ita posset sibi apparere oppositum unius principii per se noti speculabilis ; et tamen non sequitur quin illud principium sit per se notum. Ita non sequitur quin sit per se notum audienti quod audiat, quia circa utrumque potest potentia indisposita errare, non autem potentia disposita ; et quando sit disposita et quando non, hoc est per se notum. — Scot, Oxon., ibid.

Digitized by Google

ment aux axiomes, aux sensations, aux objets extérieurs et aux faits de conscience (1).

Mais, ajoute-t-il (2), si l'on se confinait dans le domaine de l'expérience, notre confiance dans la vérité ne serait pas absolue. Soit ce principe : « Le tout est plus grand que sa partie. » Il m'apparaît évidemment vrai si je compare une pierre ou un morceau de bois à un fragment, mais ces exemples ne me feraient pas saisir que la vérité de l'axiome n'est aucunement liée à ces expériences.

S. Augustin compare celui qui se condamnerait à n'interroger que l'expérience à un spectateur perché sur la haute cîme d'une montagne. En bas, d'épais nuages lui voilent le paysage, cependant qu'au dessus de sa tête le ciel étale sa pure clarté. Il serait, certes, bien mal inspiré de ne pas obéir à l'appel de la lumière qui lui dit à sa façon : Aspice coelum !...

Il en faut dire autant de la vérité. Pour l'apercevoir dans toute sa splendeur, immobile et indestructible, l'esprit doit se tourner vers cette région supérieure où l'âme (3) est irradiée d'éternelles clartés.

S. BELMOND.

(1) Oxon., l. I, d. 3, q. 4, art. 2, per totum. — M. de Wulf dit de Scot : « Il suspecte à l'excès les forces de l'intelligence en rétrécissant le champ de ses investigations. » J'avoue ne pas comprendre ces restrictions. A mon avis, Scot fait donner à la raison son « maximum ». C'est ainsi que, pour l'immortalité de l'âme, il recourt finalement à la libre disposition de Dieu, pour cette raison précise que tout le créé, même les purs esprits, est soumis à la loi de la contingence des êtres. S. Thomas et S. Bonaventure ne procèdent pas autrement, et je ne connais pas pour ma part d'auteurs qui aient prouvé efficacement plus que « l'incorruptibilité physique » de l'âme. Ce n'est pas assez pour la soustraire à la contingence. — Cf. M. de Wulf. Hist. de la phil. médiévale, 4e éd., p. 452.

(2) Cf. Scot, ibid., art. 5.

(3) Et ipse (intellectus) est in monte quantum cognoscit illam veritatem et vidit verum supra, ut istam veritatem superiorem (omne totum est majus sua parte) in virtute intellectus increati, quae est lux aeterna. — Scot. Oxon., ibid., art. 5. « C'est, avons-nous dit ailleurs, parce que l'esprit ne sait que dans la mesure où il pénètre les desseins de Dieu sur la nature, que ses opérations s'affranchissent de la superficialité inhérente à l'appréhension matérielle de la réalité par les sens corporels. » *Images et Concepts.* — Études franc., mars 1914. Cf. ibid., *Faut-il changer la notion de vérité ?* — février 1914. — *Prétendu anti-intellectualisme du Docteur Subtil.* — Juin et juillet 1914.

Digitized by Google

SUR LA PRIMAUTÉ
DE
NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST
ET SUR LE
MOTIF DE L'INCARNATION

NOTES ADDITIONNELLES (1).

> Αυτός εστιν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν... ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων — *Ipse est ante omnes, et omnia in Ipso constant... ut sit in omnibus Ipse Primatum tenens.*
>
> S. Paul., *Ad Coloss.* I, 17-18.

> « Selon que, par l'attention aux Saintes-Écritures et à la doctrine des Anciens nous le pouvons descouvrir, et que nostre foiblesse nous permet d'en parler. »
>
> S. Franç. de Sales,
> *Traitté de l'Amour de Dieu,* liv. II. ch 4.

Diverses personnes, même d'une instruction non commune, se montrent étonnées que l'on traite expressément de la *Primauté du Christ,* et que cette indiscutable prérogative de l'*Homme-Dieu* soit associée au *Motif de l'Incarnation.*

— Qui donc songe à contester au Verbe-Incarné le premier rang ? — et, d'autre part, qu'importe, en somme, la raison occasionnelle de son éminente situation bien établie ?

(1) Cf. les articles publiés dans les *Études Franciscaines :* tom. Ier, pp. 346, 470, 557 ; tom. IIe, pp. 21, 199, 563 ; tom. IIIe, pp. 37, 365, 589. Ces articles ont été complétés ensuite et réunis en un vol. gr. in-8 de XXIII-334 p., ayant pour titre : *Essai sur la Primauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur le Motif de l'Incarnation.* Paris, Œuvre de Saint-François d'Assise, 1900. — Voir encore : *Études Franciscaines :* tom. VIIe, p. 5-29 ; tom. XXVIIIe, pp. 186, 318.

Digitized by Google

Pour donner lieu à des observations de ce genre (1), il faut que la façon de présenter le sujet en question ait été par trop défectueuse. Peut-être aussi quelques lecteurs n'ont-ils prêté, à cette étude, qu'une attention distraite et superficielle. De fait, il en est d'autres qui ne s'y trompent guère; seulement, ils disent que l'opinion *affirmant l'absolue Primauté* du Christ — et respectivement de sa Mère, — n'est qu'une belle théorie dénuée de preuves suffisantes.

Sans avoir la prétention d'influencer personne, ces *notes additionnelles* s'adressent à quiconque souhaite acquérir une plus ample connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ (2).

S'IL EST VRAI QUE LA PRIMAUTÉ DU CHRIST EST INDÉPENDANTE DU MOTIF DE L'INCARNATION.

Lorsque l'apôtre saint Paul proclame le Christ ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων — *in omnibus Ipse Primatum tenens* — « le Premier en tout », — il s'en faut que les théologiens s'accordent sur la signification de ces paroles, de cet oracle (3). Ceux qui *affirment* que l'incarnation du Verbe, l'existence de l'*Homme*-Dieu, est indépendante de la chute originelle, attribuent au texte allégué une ampleur que ne lui reconnaissent pas ceux qui *nient* l'Incarnation en toute hypothèse, non subordonnée au péché d'Adam.

Écoutons, par exemple, Mgr Gay : « A mille titres, de toute manière, en tout sens, Jésus-Christ est le *premier ;* tellement le premier, qu'on le doit dire unique, puisque nul ne lui peut être seulement comparé... D'une manière exquise et éminente, le Christ est lui seul et à lui seul toute la Création, une Création complète et vraiment suffisante. Dans tout le reste des créatures, pourtant si admirables, il n'y a rien que Dieu n'ait d'abord mis dans le Christ, et mis, sans comparaison, plus parfaitement

(1) L'on peut voir un spécimen *écrit* de ces objections, en plusieurs articles sur *le vrai motif de l'Incarnation*, publiés sous la signature PAUL GALTIER, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, Paris-Tournai, Casterman, an. 1911. L'universelle *primauté*, et *finalité*, et *royauté* du Christ ne suffit pas, suivant l'auteur, à prouver que l'existence de l'*Homme*-Dieu soit indépendante du péché d'Adam.

(2) Elles s'adressent, naturellement, à ceux qui ont à leur disposition le volume ci-dessus mentionné, sur la *Primauté de N.-S. J.-C.* ; plus particulièrement aux jeunes théologiens non prévenus, qui n'ont pas encore « leur siège fait ».

(3) « *La Primauté absolue du Christ* ! Aucune école théologique ne refuse au Christ une certaine et réelle primauté dans le plan divin. Mais il y a façons diverses de l'entendre ». (P. RAYMOND, O. M. C., *Études Francisc.*, octobre 1912, p. 313-14.)

Digitized by Google

qu'ailleurs » (1). — « Jésus-Christ est le centre, le fondement et l'appui de toutes choses, la somme et la clef de tous les desseins de Dieu sur le monde, le rendez-vous que Dieu assigne à toute sa création, l'abri commun et la patrie universelle..., enfin ce bien suprême, total, indispensable auquel tout être vivant aspire !... Il est l'aîné de toutes les créatures, l'alpha et l'oméga des voies de Dieu, le chef des anges et des hommes, résumant tout, couronnant tout, déifiant tout (2) ».

Dans cet enseignement, le Christ, en tant qu'*Homme*, apparaît sans ambages comme le Chef-d'œuvre de la Puissance, de la Sagesse et de la Bonté divine, non seulement en ce sens, qu'il dépasse tout le reste en grandeur, en splendeur, en perfection ; mais encore parce qu'il est l'Œuvre pensée et voulue la première, pour elle-même d'abord, et comme le fondement et la fin de toute la création visible et invisible.

L'on dira peut-être que le sentiment de Mgr Gay, si respectable qu'il soit, manque un peu d'autorité en pareille matière (3).

Cependant, les ouvrages de Mgr Gay ont reçu des approbations et des éloges tels, que son témoignage acquiert une valeur non commune (4). D'ailleurs, il n'est point isolé (5) ; nous en

(1) Mgr Gay, *Élévations sur la Vie et la Doctrine de N.-S. J.-C.*, élévat. IIe. [sur ce texte : *Et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Joan. I, 13], av. le mil., tom. Ier, p 12-13. Paris-Poitiers, 1879. A lire en entier.

(2) Mgr Gay, *De la Vie et des Vertus chrétiennes*, av. prop. de la 2e édit.

(3) La théorie affirmant l'Incarnation du Verbe en toute hypothèse « a été reprise à notre époque, par des *mystiques pleins d'idéal*, tels le P. Faber, Mgr Gay, Mgr Bougaud, pour lesquels le monde serait vide s'ils n'y trouvaient point le Verbe Incarné. » (Le P. Édouard Hugon, O. P., art. intit. *Le Motif de l'Incarnation*, § IIe, dans la *Revue thomiste*, Mai-Juin 1913, p. 279.)

(4) «Libenter a publica fama didicimus, venerabilis Frater, acceptissimum omnibus contigisse, te, cujus *doctrinae soliditas*, et ministerii operositas comperta erat, ad sacrarum infularum honores fuisse vocatum. » (Pius IX, *Breve* datum 13 déc. 1877). — On peut lire ce *Bref*, suivi d'une douzaine de *Lettres* épiscopales, en tête de l'ouvrage intitulé *De la Vie et des Vertus chrétiennes*, éditions postérieures à l'année 1877, et juger ensuite si l'*idéal* de Mgr Gay se tient en dehors du réel. Contentons-nous, ici, de quelques lignes extraites de la dernière *Lettre*, celle de Mgr Mermillod : « Le succès que vient d'obtenir votre ouvrage... dispense de tout éloge... Je sais que le R. P. de Ponlevoy, ce pieux et regretté fils de saint Ignace, si expert en fait d'ascétisme, a prononcé sur votre travail un jugement qui le caractérise en peu de mots : saint Ignace, a-t-il dit, nous prend à terre et nous fait peu à peu monter vers le ciel ; ce livre descend du ciel et nous enlève à la terre. Vous avez, en effet, appliqué à votre œuvre la méthode de l'Incarnation, si j'ose ainsi parler .. Jésus-Christ est, dans ce livre, l'alpha et l'oméga, le fondement où tout s'appuie, la loi unique de la construction, l'idéal incessant proposé aux âmes... »

(5) « Celui sur qui l'Esprit-Saint jeta tout d'abord un regard d'amour, qu'il trouva, pour ainsi dire, au sein même de la divinité, qu'il se plut par conséquent à combler de ses dons, pour en faire le résumé, l'idéal, l'incomparable chef-d'œuvre de

Digitized by Google

savons un, notamment, que Mgr Gay lui-même n'omet pas d'invoquer, celui de saint François de Sales (1). On demeure libre de le récuser aussi ! Pour le moment, il ne s'agit que de comparer deux *opinions* théologiques au point de vue spécial de la *Primauté du Christ* (2).

Eh bien, à l'encontre du sentiment adopté et exposé par saint François de Sales, prenez celui qu'adopte et exprime saint Ignace de Loyola dans ses *Exercices,* et qu'adoptera plus tard, et soutiendra fortement saint Alphonse de Liguori, en divers écrits (3).

Ouvrons le livre des *Exercices,* au commencement de la

ses créations, c'est l'Homme-Dieu, notre Sauveur Jésus-Christ... Nous ne saurions comprendre la grandeur, l'excellence de l'Homme-Dieu. Éternellement prédestiné comme Fils de Dieu, il est le résumé, le type, le principe et la fin de toutes les créatures. Aussi réunit-il en lui tous les ordres de la création, de la nature, de la grâce, de la gloire, tous les privilèges et tous les dons de tous les êtres. C'est d'après lui et pour lui que tout a été créé. Tout ce que Dieu, dans son amour pour nous, a résolu de nous donner, c'est en Jésus-Christ, par Jésus-Christ, en vue de Jésus-Christ qu'il veut nous le donner. Cet Homme-Dieu, il est la voie qui conduit Dieu jusqu'à nous ; c'est par lui que passent tous les dons que l'Esprit-Saint dispense aux créatures. Il est le chef, le centre de la création qui constitue le domaine et la cour de ce Roi glorieux... Sans doute, la création de cette humaine nature et son union à la Personne du Fils de Dieu est l'une des opérations *ad extra* communes aux trois personnes divines ; mais on l'attribue plus spécialement à l'Esprit-Saint, parce que c'est à lui qu'appartiennent toutes les œuvres d'animation, de perfection, de grâce et de sanctification. Or, l'Incarnation, c'est-à-dire la création de la sainte Humanité du Sauveur et son union avec la seconde Personne de la Trinité, était à la fois le fondement, le principe, la figure, le couronnement de toute perfection naturelle et surnaturelle, de toute sanctification, de toutes les grâces et de toutes les œuvres de l'amour de Dieu *ad extra* ; elle est donc attribuée particulièrement à l'Esprit-Saint ». (Meschler, S. J., *Le Don de la Pentecôte. — Méditations sur le Saint-Esprit,* trad. de l'allemand par l'abbé Ph. Mazoyer, du clergé de Paris, ch. VIIIe, *L'Homme-Dieu*, tom. Ier, p. 73-5. Paris, Lethielleux, 1895.) — On trouvera plus loin un autre extrait du même auteur sur la Très Sainte Vierge.

(1) « Il faut lire dans les chapitres 4 et 5 du second livre du *Traité de l'amour de Dieu* l'admirable exposé que saint François de Sales fait de tout ce plan divin, « selon que par l'attention aux saintes Écritures et à la doctrine des anciens, écrit-il, nous le pouvons découvrir et que notre faiblesse nous permet d'en parler ». (Mgr Gay : *De la Vie et des Vertus chrét.*, tr. Ier, part. Ire, apr. le mil., en note.) Voir l'*Essai sur la Primauté de N.-S. J.-C.*, ch. IVe, en entier, p. 58-72.

(2) Et aussi, pourquoi ne pas le dire ? en ce qui regarde la primauté relative de la Très Sainte Vierge et... de saint Joseph.

(3) C'est par distraction, sans doute, que le P. Risi (*Sul Motivo primario dell' Incarnaz. del Verbo,* lib. I, n. 364) a pu écrire : « Non posso passare innominato quel grande amante, et lodatore di Maria, S. Alphonso Ma de' Liguori, Egli non solo non si è mai dechiarato per la sentenza dei Tomisti, ma per contrario ha enunciato principij da cui si deduce la nostra, o la suppongono ». — Quelque chose d'analogue a permis cette phrase, « Ergo S. Doctor cum propugnantibus Primatum Christi sentit », à l'auteur de *Christus Alpha et Omega* seu *de Christi universali regno,* auctore Fratre Minore Provinciae Franciae, edit. altera, p. 464. Lille, Giard, 1910.

Digitized by Google

deuxième semaine. « Le premier prélude, — dit saint Ignace, — consiste à se rappeler l'histoire du mystère que l'on doit contempler. Ici je me rappellerai comment les trois Personnes divines, contemplant la surface de la terre couverte d'hommes, et voyant que tous se précipitent en enfer, décrètent, dans leur éternité, que la seconde Personne de l'auguste Trinité se fasse homme pour sauver le genre humain (1) ». C'est bien là, si je ne me trompe, le langage de l'opinion qui subordonne l'Incarnation au péché (2). D'ailleurs, les nombreux cours de méditations directement inspirés des *Exercices* ne laissent aucun doute sur le sens du passage rapporté (3).

Saint Alphonse est plus explicite encore. Il y a, d'abord, une *Dissertation sur la Prédestination de N.-S. J.-C.* — demeurée manuscrite, et publiée enfin par le Père — aujourd'hui Cardinal — W. M. van Rossum, de la Congrégation du T. S. Rédempteur (4). Le Saint, jeune alors, y défend expressément la thèse *négative*. Ses études subséquentes, et la maturité de l'âge, ne changent pas sa manière de voir, sur ce point ; on le cons-

(1) S, Ignace de L., *Exercices spirituels*, IIe sem., 1er j., au commt.

(2) Dans *Les Pèlerinages de Suisse* (liv. IIIe, chap. intit. «Science de la vie», apr. le commt, p. 167 de l'édit. Mame illustrée), L. Veuillot cite d'un ecclésiastique les paroles suivantes : « Saint Ignace fait en quelques mots deux tableaux pleins de grandeur. D'un côté, le monde souffrant et coupable ; de l'autre, la très sainte Trinité qui, voyant tous ces crimes, tous ces blasphèmes, toutes ces souillures, juge qu'il est temps d'accomplir la promesse et d'envoyer le Rédempteur. » — Saint Ignace reconnaîtrait-il sa pensée dans cette adaptation ?

(3) Voir le P. Dupont, *Méditations*, part. IIe, au commt ; — Manrèze, sem. IIe, « sur l'Incarnation », exerc. 1 et 2 ; etc., etc. — « Il s'élève, — dit le P. Nouet, — une difficulté entre les théologiens sur le sujet de l'incarnation du Verbe. Car les uns estiment que Dieu n'en a conçu le dessein qu'après avoir prévu la chute de l'homme ; et que si Adam n'eût point péché, le Verbe ne se fût point incarné. Les autres soutiennent au contraire que c'est le premier de tous les décrets divins, et que le chef-d'œuvre d'un Homme-Dieu a été projeté indépendamment du péché. » (Nouet, *L'Homme d'oraison*, médit. Ve, rem. 2e). — Pour lui, il s'en tiendra *au fait* de l'Incarnation rédemptrice. Les premiers pourraient-ils nous dire si « les trois divines Personnes, contemplant la surface de la terre », aperçoivent saint Joseph se précipitant avec la foule en enfer ? Question trop indiscrète, sans doute ; et sous cette forme : Pense-t-on que saint Joseph, comme Jésus et Marie, doive son *existence*, et tout ce qu'il est, au péché d'Adam ? Oui, semblent dire quelques-uns, comme nous le verrons ailleurs.

(4) S. Alphons. Ma de Ligo., *Dissertat. de Praedestinat. D. N. J. C.*, nunc primum edita cum vers. lat., introduct. et annotationib. Rev. P. [dein S. R. E. Cardinalis] W. M. van Rossum, C. SS. R., gr. in-8 de 32 p. Romae, 1896. — « Jam licet totum dissertationis Alphonsianae argumentum breviter complecti. Docet S. Doctor Christum praedestinatum fuisse post et propter praevisum peccatum, et impugnat opinionem tum praedestinationis *Verbi Incarnati* ante praevisum peccatum et independenter ab eo, tum praedestinationis *Redemptoris* ante lapsum praevisum sed cum ordine et connexione ad illum. » (Card. van Rossum, *Opere cit.*, introd., p. 10).

Digitized by Google

tate, en particulier, dans sa *Neuvaine de Noël,* et dans son traité sur les *Gloires de Marie* que tout le monde connaît.

Voici le sommaire du premier *Discours,* particulièrement suggestif, de saint Alphonse pour la *Neuvaine de Noël* : — Après le péché de l'homme, sa créature de prédilection, *Dieu lui cherche un Rédempteur* ; — puisque parmi les humains nul ne peut satisfaire la divine justice, qui donc veut aller racheter l'homme? — les Anges, les Chérubins, les Séraphins, tous se taisent ; — le Verbe éternel répond seul : *Me voici, envoyez-moi ;* — un dialogue s'établit entre le Père et le Fils : représentations du Père, persistance du Fils, qui dit encore quatre fois : *Me voici, envoyez-moi;* — alors le décret de l'Incarnation et de la Rédemption étant porté, l'archange Gabriel est député à Marie, *et le Verbe se fait chair* (1). On trouve les mêmes pensées en diverses méditations du saint Docteur pour l'*Avent* et pour *Noël* ; dans *Les Gloires de Marie*, la Très Sainte Vierge, à son tour, est représentée comme devant aux pécheurs — et donc au péché — tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle est (2).

Inutile, je crois, d'ajouter que nombre d'auteurs modernes s'expriment, là-dessus, comme saint Ignace et saint Alphonse (3).

(1) S. Alfonso, *Novena di Natale,* disc. I°, dopo il princ. — Ceux qui n'ont pas à leur disposition le texte italien peuvent lire tout ce morceau dans les *Œuvres ascétiques de S. Alph. de Lig.*, trad. et mises en ordre par le P. Dujardin, rédemptoriste, tom. IV°, p. 4-8, édit. VI°, Paris-Tournai, Casterman, 1882.—Le P. Bronchain, aussi rédemptoriste, le reproduit en substance dans ses *Méditations pour tous les jours de l'année*, et dans *L'Ame sanctifiée par la médit. quotid.*, médit. pour le 13 déc. — S. Alphonse allègue saint Bernard (*In Annunt. B. M.*, serm. I, n. 9-14), où les éditeurs nous font lire en manchettes : « Virtutum contentio post Adae peccatum coram Deo » (n. 9-11) ; « Judicis sententia » (n. 12) ; « Sententiae approbatio ; Redemptor quaeritur » (n. 13) ; « Deus solus ad hoc idoneus ; Incarnatio ut praeparata » (n. 14). — Dans les *Opusculos de San Pascual Bailon,* Toledo, 1911, opusc. IV°, p. 141-4, l'éditeur, P. Fr. Jaime Sala, franciscain de la Prov. de Valence, comble une lacune en prenant dans un auteur deux ou trois pages qui ressemblent à celles de saint Bernard et de saint Alphonse.

(2) « Omnium locorum fortasse lucidissimus [contra Scoti sententiam] reperitur in aureo libro quem *de Gloriis Mariae* conscripsit. Ibi in parte I, cap. 6, § 2, S. Doctor B. Mariam Virginem cum Gulielmo Parisiensi ita alloquitur : *Totum quod habes gratiae et gloriae, imo ipsam dignitatem maternitatis (si fas est dicere) peccatoribus acceptam referre debes, quia eorum causa Verbum divinum te Matrem suam fecit.* Et idem fere in § 3 repetit... » (Card. van Rossum, *Op. cit.*, p. 11-12).

(3) « Immo haec sententia paulatim ita invaluit, ut opposita jam vix defensores habeat.» (Christian, Pesch, S. J., *Praelection. Dogmat., de Verbo Incarn.*, n. 401, tom. IV, p. 220, edit. III, 1909). — A cet endroit le docte jésuite allemand se montre mal informé. De fait, il y a une vingtaine d'années, plusieurs ouvrages paraissaient presque simultanément, où l'on soutenait, *ex professo*, l'opinion affirmant l'Incarnation du Verbe en toute hypothèse (voir *Essai,* p. 47). L'auteur du plus considérable de ces travaux, le P. Risi, nous fait connaître son cas personnel, qui constitue

Digitized by Google

Dans ce système, — la remarque va de soi, — le Christ nous est présenté sous les traits d'un personnage, on n'ose pas dire de second ordre, mais évidemment de *second plan,* parfois de *troisième plan,* comme il arrive lorsqu'on affirme que les hommes ont été créés, ou prédestinés, pour remplacer les esprits déchus (1). Ici, le personnage principal, de *premier plan,* c'est l'homme, le genre humain, non plus même innocent, mais dégradé. L'*Humanité* du Christ est ainsi considérée comme un instrument, un *expédient*, disait l'abbé Pin, pour tirer le Créateur d'embarras et conduire la création à terme (2). Tandis que les anges et les hommes sont créés pour eux-mêmes et pour vivre, l'*Homme*-Dieu n'est appelé à l'existence que pour les autres et pour mourir (3). Par sa nature, il est inférieur aux anges (4) ; inférieur même à l'homme innocent, par sa nature

une instructive évolution théologique : « Ne voglio tacerti, come io discepolo, e maestro, appresi ed insegnai semper la sentenza opposta a quella che ora difendo ; ma poi ho dovuto convincermi in contrario, e sento il dovere di ringraziare il Padre de 'lumi — *a quo omne datum optimum, et omne donum perfectum* ». (P. Risi, *Sul Motivo primario dell'Incarnaz.*, Prologo, n. XXII).

(1) « In primis recolendum est hominum praedestinationem ordinatam divinitus fuisse ad supplendum lapsum angelorum * ; ... unde in ultimo die non solum invenientur homines angelorum agminibus permixti, sed etiam aliquis homo inveniendus erit locum primi inter omnes angelos occupans ». (A. M. Lépicier, O. S. M., *Tractat. de S. Joseph, Sponso Bmae M. V.*, par. I, art. I, n. 19, p. 28. Parisiis, 1908).— * En note : « I, Quaest. LXIII, art. 9, ad 3, » où de fait on lit : « ... In quemlibet ordinem [angelorum sc.] homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae », (S. Thom., *Sum.* par. I. qu. LXIII, art. 9, ad 3).

(2) « O Jésus-Christ, permettez-moi de voir en vous autre chose qu'un *expédient* pour tirer votre Père d'embarras, et conduire la création à terme. » (L. M. Pin, Vic. gén. de Covington, *Jésus-Christ dans le Plan divin de la création*, ch. VI. p. 76, Paris, 1872). — Sont à lire en entier les chapitres VI et VII.

(3) « Tous les autres enfants naissent avant tout pour eux-mêmes ; leurs petites larmes et leurs vagissements n'indiquent que leurs propres incommodités et désirs. Mais celui-ci ne devait pas demander à une nature inférieure l'existence qu'il tenait d'une naissance éternelle. Cette nature humaine, il ne la revêtirait pas, n'était notre avantage, n'était même, autant que nous pouvons le conjecturer, l'infortune de notre péché. (En note : « La plupart des théologiens enseignent que Notre-Seigneur ne se serait pas incarné, si Adam n'avait pas péché). Il naît pour nous, non pas pour Lui, sa pensée intime est de remplacer en notre faveur des holocaustes insuffisants et de vains sacrifices par l'offrande de Lui-même ». (A. Vermeersch, S. J., *Méditations sur la Sainte Vierge*, tom. Ier, p. 9-10, Bruges, 1909).—Il est tel autre cours de méditations (voy. par ex. Paul de Lagny, capucin, 1662), où l'on fait ressortir les *abaissements* du Verbe dans l'Incarnation, en ce que : 1. son existence humaine dépend du péché d'Adam ; 2. le but, qui est le salut de l'homme, prime le moyen, soit l'incarnation ; 3. le Verbe-Incarné tient, en quelque sorte, le dernier rang dans la pensée de Dieu ; 4. les autres hommes sont créés pour vivre, tandis que lui-même est appelé à l'existence pour mourir ; etc.

(4) « Porro angeli, cum sint purissimi et nobilissimi spiritus, Christo homini, sive humanitati Christi praestant, eamque naturae dignitate antecedunt ». (Corn. a Lap., *In Apoc.* I, 4).

Digitized by Google

vouée à l'expiation (1). Aussi n'est-il que relativement Chef des anges et des hommes, n'ayant pas mérité la grâce aux premiers, et ne l'ayant méritée aux autres qu'après leur chute (2). En sorte que la présence du Christ et de sa Mère ne constitue guère, dans l'univers, qu'un brillant accessoire (3).

Par le fait : si le monde pécheur doit des actions de grâces à Jésus et à Marie, pour leur dévouement jusqu'à la mort de la croix ; de leur côté, Jésus et Marie peuvent bien remercier le monde pécheur, d'être la cause occasionnelle sine qua non de leur appel à l'existence (4). Parfois on ne le leur cache point (5).

Sans doute, ceux-là même aux yeux de qui l'Incarnation est une conséquence du péché ne laissent pas de reconnaître au Verbe-*Incarné* son indéniable prérogative de la Primauté, mais avec quelles restrictions ? Il n'est pas le *premier* dans la pensée

(1) Voir dans *Essai*, p. 240-1, le morceau où Fauste de Riez blâme durement « la persuasion commune » touchant la création de l'homme *innocent* à l'image du Christ, *réparateur* futur de la déchéance. — A l'opposé, voir L. F. Guérin, article intitulé : *L'homme, âme et corps, à l'image de Jésus-Christ*, dans le *Mémorial catholique*, vol. de 1865, tom. XXI, p. 386 et suiv.

(2) « L'École dominicaine, dans son ensemble, reste bien unie sur les deux affirmations fondamentales : sans le péché, point d'Incarnation, et l'*Incarnation n'est pas la cause de la grâce pour les anges ni pour Adam innocent ;* les divergences ne portent que sur des points secondaires. » (Le P. E. Hugon, O. P., *Revue thomiste*, Mai-Juin 1913, p. 282.) — A remarquer, ici, la seconde *affirmation fondamentale*, pour la pensée qu'elle exprime. Le tout appelle des réserves, déjà faites (voir *Essai*, p. 126-7), et qui seront faites encore.

(3) « Assurément, c'est là une opinion [celle de la Primauté absolue du Christ et de sa Mère] qu'il est permis de tenir et de défendre, si on la juge appuyée sur une base solide... Je ne saurais souscrire à cette brillante théorie... Il s'en faut de beaucoup que les arguments allégués pour l'établir aient la valeur qu'on leur suppose. Le monde, même dans l'hypothèse où Jésus-Christ et sa divine Mère ne l'eussent pas relevé par leur présence, n'aurait pas cessé d'être une œuvre digne du Créateur. N'est-ce pas une thèse absolument certaine que Dieu pouvait le produire sans décréter l'Incarnation de son Verbe ? Et, dans la même hypothèse, le Christ et Marie n'eussent pas cessé, non plus, d'être les premiers dans la pensée divine : car sans les appeler à l'existence, il pouvait, dans son infaillible sagesse, les estimer l'un et l'autre comme une œuvre qui surpasserait incomparablement tout autre ouvrage de ses mains. » (Le P. J.-B. Terrien, S. J., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, part. 2e, liv. VIIIe, ch. 7e, tom. IVe, p. 161-2. — Paris, Lethielleux.) — Voilà qui sera d'une grande consolation pour les innombrables *possibles* qui n'existeront jamais !

(4) C'était le raisonnement de saint Cyrille d'Alexandrie, contre les Ariens prétendant que le Verbe avait été créé le premier (d'après Prov. VIII, 22, et Coloss. I, 15), pour servir d'instrument à la création du monde. Voir *Essai*, p. 96 et suiv.

(5) En effet, voir *Essai*, p. 16-17, note (1) ; p. 21, notes (1) et (2) ; voir encore saint Alphonse, *Les Gloires de Marie*, endroits cités plus haut ; it. le P. Terrien, *ouv. cité :* part. 1e, liv. IIe, chap. 1er, en entier, tom. Ier, p. 115-146, notamment p. 127-135 ; part. IIe, liv. V, chap. IIe, tom. III, p. 449 et suiv., et passim dans tout l'ouvrage.

Digitized by Google

divine, dans la prédestination à l'existence, dans la collation de la grâce. Il ne devient le *premier* que par substitution, et sa *primauté* ressemble à celle qu'une école, ou plutôt, une faction théologique accordait au Pape avant le Concile du Vatican (1).

(1) Cfr. CONCIL. VATICAN., Constitut. I, *de Ecclesia Christi*. — De même, sa *Royauté* ressemble un peu à ces monarchies constitutionnelles, issues d'une révolution, et limitées par la constitution, sinon par la souveraineté du peuple. — Encore quelques spécimens de cette manière d'opiner. « Il Figliuolo di Dio si è fatto uomo *a fine di poter patire e morire per noi*. Era, come sopra si è dimostrato, nei consigli di Dio, di perdonare il peccato degli uomini soltanto a condizione che fosse data piena soddisfazione alla sua offesa Maestà. Ora il Figlio di Dio volle appunto far cio coi suoi patimenti e colla sua obbedienza fino alla morte di croce. Ma come Dio il Verbo non poteva essere sottoposto a patimenti di sorta, e molto meno poteva soffrire la morte... Se dunque il Figlio di Dio voleva patire e morire, doveva prendere tale natura che fosse suscettibile di patimento e di morte. Certo il divin Figlio, anche in un altra natura, per esempio, nella natura angelica, avrebbe potuto umiliarsi e offrire una riparazione d'infinito valore ; ma gli piacque di assumere la natura umana, molto più umile, e già sottoposta ai patimenti e alla morte, per poter cosi in modo più adeguato riparare il male del peccato, soddisfacendo anhe perfettamente alla maestà, giustizia, bontà e sapienza di Dio... » (GIUS. DEHARCBE, d. C. d. G., *Spiegaz. del Catechismo Grande*, nova ediz. rived. e disposta dal Sac. D. GIUS. PERARDI, vol. II, § XXXII, p. 122. Roma, Pustet, 1907). — « Tra le opere della destra dell 'Omnipotente, nessuna ve n 'ha, in cui maggiormente risplenda la divina Sapienza e l'infinita Bontà del Creatore, come nella sacrosanta Umanità di Gesù Cristo. Dovendo questa venir assunta dal Verbo in unità di Persona, per essere l'istrumento della nostra Redenzione, Iddio, nel formarla, mise in opera tutte le risorse della sua infinita arte... » (*Gesù Cristo Re dei nostri cuori. — Elevaz. sopra il Sacratiss. Cuore di Gesù*, per il P. M. RO ALESSIO MARIA LÉPICIER, Priore Gen. del Ord. dei Servi di Maria, cap. I, p. 1, Roma, 1918). — Ce concept d'*instrument* répond-il bien à la haute signification de la *Dévotion au Sacré-Cœur*, que l'on désire mieux faire connaitre et apprécier ? N'y a-t-il pas là comme un *malaise* théologique ? — « Nous étions à Dieu de par notre origine, mais nous étions comme perdus pour Lui, par le péché. L'incarnation est décrétée pour mettre fin à cette situation lamentable d'un homme fait pour Dieu et qui ne sait plus parvenir à Lui ». (A. VERMEERSCH, S, J., *Méditations sur la Sainte Vierge*, tom. II, part. supplém., p. 333). — « Nos lecteurs se rappellent qu'au début de notre chapitre sur le Dieu-Homme ou l'Incarnation, nous avons commencé par établir la condition déterminante ou ce que nous avions appelé, d'un mot peut-être un peu impropre, la cause originelle de ce mystère, le péché d'Adam ; puis sa cause finale, notre destinée surnaturelle. Sans la faute adamique, l'incarnation du Verbe eût pu exister et se serait même réalisée, d'après *certains théologiens* ; mais tout le monde accorde qu'elle n'eût point été aussi nécessaire ; et même il est de *doctrine commune* qu'elle ne se serait pas faite. Le péché d'Adam et la condition misérable à laquelle l'humanité avait été réduite furent les motifs qui déterminèrent l'infinie miséricorde à nous secourir comme elle l'a fait. Nier ou supprimer la faute originelle, c'est supprimer la cause occasionnelle ou le motif déterminant de l'Incarnation du Verbe. » (JULIEN FONTAINE. [auteur de nombreux volumes anti-modernistes], *Les Dogmes fondamentaux et leur Évolution secondaire et théologique*, part. IIe, ch. 3, p. 270-2. Paris, Tolra, 1917). — Remarquer les expressions *soulignées* en raison de leur manque d'exactitude. — D'une façon générale, observer l'inconvénient d'appuyer l'enseignement et la défense de la religion sur une *simple opinion théologique* ; car enfin la théorie qui subordonne l'Incarnation du Verbe au péché de l'homme n'est pas autre chose.

Digitized by Google

Il y a loin, semble-t-il, de cette conception à celle qui place résolument le Christ à la tête de l'univers, et dans l'ordre de la nature, et dans ceux de la grâce et de la gloire, à tous les points de vue (1).

Mais si vraiment quelques lecteurs ne saisissent pas la différence, ils peuvent se dispenser de parcourir ces notes ; le catéchisme leur suffit. Elles s'adressent, très simplement, à ceux qui ne se contentent pas de pures assertions, et réclament des preuves convaincantes à l'appui, de ces preuves tirées surtout de l'Écriture et de la Tradition, seules dignes, en somme, d'être ici régulièrement prises en considération.

(A suivre.) P. JEAN-BAPTISTE DU PETIT-BORNAND.
O. M. C.

(1) Il est bien entendu que la *Primauté* dont il s'agit n'est pas une « question de temps », mais une question d'ordre et d'intention. Au surplus, la révélation du Christ dès l'origine, chose peu contestée, nous le montre comme le plus ancien personnage de la création.

Digitized by Google

L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE S. BONAVENTURE ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

Le titre de cette étude excitera peut-être une certaine curiosité parmi ceux qui s'intéressent à l'*Imitation de Jésus-Christ*. Quelques-uns même croiront pouvoir s'attendre à ce qu'elle s'occupe du problème de l'origine de ce livre. Détrompons-les immédiatement, en disant qu'il s'agit ici, non de l'origine mais de l'intelligence de l'*Imitation de Jésus-Christ,* par l'étude d'une de ses inspirations probables. Cela paraîtra chose de minime importance à certains qui n'envisagent que le problème historique et littéraire. Mais à côté de cette question, il y a l'ordre et l'intelligence du livre, ou plutôt de l'ensemble des traités, connus sous le titre commun *Imitation de Jésus-Christ*. Beaucoup conviendront, je l'espère, que cet aspect du problème n'est pas sans intérêt, surtout au point de vue de l'utilisation pratique et de la lecture du célèbre ouvrage de spiritualité. L'auteur de la présente étude y a trouvé grande lumière ; c'est dans l'espoir de fournir à d'autres l'occasion d'une semblable expérience, qu'il a rassemblé et mis en ordre ses matériaux.

A son point de départ, se trouve la conviction, que l'*Imitation de Jésus-Christ* a été écrite par un chanoine Augustin de Windesheim, Thomas a Kempis. Ces chanoines faisaient partie d'un groupement plus large, appelé les *Frères de la Vie Commune* ou *Devotio Moderna*. S'il est une question qui a montré combien le sentiment est préjudiciable à l'objectivité des recherches historiques, c'est bien la question de l'auteur de l'*Imitation*. N'y a-t-il pas eu, chez beaucoup d'auteurs qui se sont occupés

Digitized by Google

de ce problème, un chauvinisme national implicite ? Il s'agissait de savoir si l'honneur d'avoir produit ce chef-d'œuvre reviendrait à telle nation plutôt qu'à telle autre. On oubliait qu'il est né dans un temps où la chrétienté était encore une certaine réalité ; où la Hollande n'était qu'un comté attenant à la mer du Nord ; où l'Allemagne n'était pas fixée dans les limites données sur le Rhin à la Prusse en 1815 ; où la France était séparée du bloc germanique, par cet ensemble de principautés féodales, connu sous le nom de Pays-Bas. Ces principautés, comme les matériaux des nébuleuses primitives, étaient animées d'un mouvement intérieur, qui les orientait vers l'unification réalisée par la Maison de Bourgogne et brisée, hélas ! par le Calvinisme, au XVIe siècle. Bref, ce n'est pas de la méthode historique objective que d'écrire : « A coup sûr il sera difficile de déposséder la France du mérite d'avoir écrit l'*Imitation* » (1). A cette affirmation la science historique répond par la plume de l'abbé Vacandard. Elle reconnaît que l'*Imitation* est née aux Pays-Bas du XVe siècle, dans le cercle de Deventer Windesheim, et que, malgré quelques obscurités de détails secondaires, des raisons très sérieuses justifient l'attribution de l'*Imitation de Jésus-Christ* a Thomas à Kempis, sous-prieur du monastère de Mont-Sainte-Agnès (2).

Que l'*Imitation de Jésus-Christ* porte la marque de la spiritualité d'amour de saint François, Mgr Puyol, le grand gerséniste, le reconnaît (3). De là à mettre l'*Imitation* en rapport avec S. Bonaventure, le grand théologien de la spiritualité franciscaine, il n'y a qu'un pas. Il m'a semblé que la doctrine du Docteur Dévot (c'est le nom qu'il portait au XVe sciècle) aidait beaucoup à l'intelligence de l'*Imitation*. Ainsi est née ma préoccupation d'éclairer l'une par l'autre, et petit à petit se sont dessinés les rapprochements que je vais exposer dans cette étude. Je les groupe sous deux chefs :

I. — *Le Docteur Dévot (Doctor Devotus) a été en grand honneur et emploi chez les Frères de la Vie Commune.*

II. — *L'ordre et la doctrine des livres de l'Imitation et S. Bonaventure.*

(1) H. Joly, S. Ignace de Loyola, 7 édit. 1905, p. 10.
(2) *Revue du clergé français*, t. 56, année 1908, p. 663-679.
(3) Mgr Puyol : *L'auteur de l'Imitation*, p. 121-126.

Digitized by Google

§ 1er

LE DOCTEUR DEVOT, BONAVENTURE, A ÉTÉ EN GRAND HONNEUR ET EMPLOI CHEZ LES FRÈRES DE LA VIE COMMUNE

Dans ses recherches sur l'auteur de l'*Imitation* (1), Mgr Malou, évêque de Bruges écrit : « Thomas a Kempis avait été « formé dès son jeune âge à l'école de Gerardus Magnus, de « Jean Van Heusden et de Florentius Radewyns. Il s'était « nourri, dès son noviciat, de la doctrine de S. Augustin, de « S. Grégoire le Grand et de S. Bernard, dont Gérard Groot « et Florent Radewyns conseillaient la lecture à leurs disciples». Mgr Malou aurait pu étayer son affirmation, par un document manuscrit qu'il possédait et qu'a publié son successeur, Mgr Waffelaert, évêque actuel de Bruges. Ce document, intitulé *Propositum cujusdam canonici* (2), est une espèce de règlement de vie, où l'auteur, entr'autres choses, énumère les livres de sa bibliothèque. Le voici dans sa teneur : « *Studium meum erit evangelium sanctum, quia ibi est vita Christi; epistole Pauli; epistole canonice; et libri quatuor doctorum et libri devoti, videlicet meditaciones Bernardi, Speculum Monachorum, Speculum Bernardi, Epistole Bernardi ad Fratres de Monte Dei, Profectus Religiosorum, Horlogium eterne sapientie, Instituta sanctorum Patrum, Collaciones Patrum, Soliloquium Augustini, Moralia Gregorii, Omelie Gregorii et ceteri libri devoti. Et morales libros gentilium et poetarum omnino vitabo, quia fabule et vani sunt, etc.* ». Les Frères de la Vie Commune avaient la coutume de rédiger à leur usage particulier un règlement, où chacun établissait le plan de sa vie nouvelle. On les appelait *Propositum,* ou *Conclusa et proposita* ou *Devotum exercitium* (3). Rodolphe Dier de Mude, membre de la congré-

(1) Mgr Malou † *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur de l'Imitation,* 3 édit. 1858, chez Casterman.

(2) *Collationes Brugenses*, t. XIV, p. 10 et seq.

(3) Rodolphe Dier de Mude, Frère de la Vie Commune, écrit ce qui suit : « Scripsit etiam (Flor. Radewyns) quedam puncta, secundumque actus suos volebat moderare, que quis legens poterit aliqualiter cognoscere interiora ipsius domini Florencii. Consimiliter magister Gherardus Grote conscripsit aliqua puncta, veluti conclusiones juxta quas intendebat dirigere mores suos. Joannes Kassel et dominus Lubbertus predicti etiam conscripserunt notabilia puncta, secundum que intendebant ordinare vitam suam, que nobis valde forent edificatoria, si ea legeremus intento corde ». Mgr Waffelaert, *Collationes Brugenses*, t. XIV, p. 6.

Digitized by Google

gation, nous fait remarquer que ces documents nous donnent des aperçus sur la vie intérieure de leurs auteurs. Le texte que nous venons de citer ne renferme pas le nom du Docteur Dévot Bonaventure. Tout au plus pourrait-on faire remarquer l'indication du *Profectus Religiosorum*. Ce livre qui a eu un succès extraordinaire dans les monastères du XIVe et XVe siècle, a été fréquemment attribué à S. Bonaventure. Les Pères du Collège de Quaracchi, qui le rééditèrent en 1899, estiment qu'il faut le restituer à David d'Augsbourg. Mgr Waffelaert a publié une version du commencement du premier livre, qui vient d'un manuscrit des Frères de la Vie Commune ; il n'est pas absolument convaincu par les arguments des éditeurs de Quaracchi. Lui-même parle de l'attribution à S. Bonaventure, comme ne manquant pas de probabilité. « *Bonaventurae, huic non sine aliqua probabilitate* » (1). Qu'ont pensé de la question d'auteur les Frères de la Vie Commune ? Il est difficile de le dire.

Les manuscrits des Anciens Pays-Bas, dans le catalogue de l'édition de Quaracchi, sont pour la très grande partie anonymes (2). Quoi qu'il en soit, le Docteur Dévot doit être compris dans l'énoncé général du texte cité plus haut : *et ceteri libri Devoti*, parce que le Docteur Dévot a été en grand honneur dans le cercle de Windesheim. En voici la preuve.

Pour Gerardus Magnus ou Gérard Grote et Jean Van Heusden je n'ai aucun texte à alléguer. Mais en lisant dans l'histoire du premier, sa conversion de la science mondaine à la science du salut vers 1374 (3), je ne puis m'empêcher de songer à un homme de la génération qui suivit, Jean Gerson, et de croire que Grote aurait pensé et parlé, comme le chancelier de l'Université de Paris. Il est bon de remettre toujours en lumière le témoignage important d'une telle autorité. Adressant

(1) *Collationes Brugenses*, t. XI, Analecta ascetica, p. 5 et seq., vide praesertim, p. 9.

(2) *David ab Augusta*. De Exteriores, et Interiores Hominis compositione, etc... ad Claras Aquas 1899, p. XX-XXXIV. *Bruxelles*, sur 14 manuscrits compte 7 anonymes, 3 *Bonaventurae*, 3 *David* dont 1 *David chartusiensis* et 1 *Bernardi*. — *Liège*, sur 4 manuscrits compte 2 anonymes et 2 *Bernardi*. — *Leyde*, un manuscrit anonyme. — *Luxembourg*, un manuscrit anonyme. — *La Haye*, 2 manuscrits : 1 anonyme et 1 *David*. — *Utrecht*, 8 manuscrits : 7 anonymes et 1 *David chartusiensis*. — Dans les régions voisines : *Mayence* a 4 manuscrits : 2 anonymes et 2 *Fr. David* et *Doctoris David*. — *Cologne*, 2 manuscrits anonymes. Donc 23 manuscrits anonymes sur 39.

(3) Auger, *Etudes sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-âge*. Bruxelles, Hayez, 1892, p. 267.

Digitized by Google

à des religieux, *Patres et Fratres*, un traité *De examinatione Doctrinarum,* Gerson se pose la question suivante : Quel est l'auteur qu'il faut choisir comme l'idéal correspondant à notre besoin de science et de piété ? « *Si quaeratur a me quis inter celebres doctores plus videatur idoneus ?* » Il répond à cette question par la déclaration catégorique suivante : « *Respondeo sine prejudicio, quoniam dominus Bonaventura, quoniam in docendo solidus et securus, pius justus et devotus* » (1). Il faut remarquer que Gerson a fait son choix entre *tous* les docteurs célèbres, *absque prejudicio*, sans préjugé, uniquement soucieux de parler selon la vérité. Il trouve en Bonaventure la sécurité, la solidité, la piété, la justice et la dévotion, qualités qui font de lui le docteur complet de l'âme, dans ses puissances intellective et affective surnaturalisées. Ce jugement non seulement exprime une appréciation objective sur le Docteur Dévot, mais il correspond certainement aux conclusions de bien des âmes de cette époque, excédées du nominalisme et des vaines disputes, auxquelles fait allusion l'*Imitation de Jésus-Christ*. Ce sont les sentiments exprimés par Gérard Grote dans le *propositum* de sa conversion : « Désormais plus de bénéfices, plus de titres « savants, plus de discussions publiques ! Tout ce qui ne rend « pas l'homme meilleur doit lui causer du dommage... La « science des sciences c'est de savoir qu'on ne connaît rien... ce « qu'il faut rechercher le plus c'est de ne pas être recherché »(2). Aussi il sera intéressant de lire le catalogue de la bibliothèque de Gérard. Sa Grandeur Mgr Waffelaert croit avoir trouvé le catalogue de la Bibliothèque des Frères de la Vie Commune à Deventer et nous en promet la publication (3).

Si nous passons à Florent Radewyns, la solution du problème que nous étudions nous apparaît dans la pleine évidence historique. Florent Radewyns est le compagnon de Gérard Grote dans la fondation des Frères de la Vie Commune, *Devotio moderna* selon l'expression employée par les chroniqueurs du temps. Il en a été le grand instituteur religieux, le premier maître des novices, pendant que Gérard se consacrait à la prédication (4). Nous avons de lui un opuscule qui, de par le rôle éminent de son compilateur, a dû exercer une influence

(1) J. Gersonii doctoris et cancellarii parisiensis opera, Parisiis MDCVI, t. I, col. 535-554. — Vide col. 553.

(2) Auger, op. citato., p. 268.

(3) *Collationes Brugenses*, t. XIV, p. 10, note.

(4) Auger, op. cit. p. 276 et seq.

Digitized by Google

prépondérante dans la formation des Frères de la Vie Commune et des Chanoines de Windesheim. Resté inédit jusqu'au XIXe siècle, il fut publié en 1862 par Henri Nolte, chez Herder. Il a été ignoré de Monsieur le Chanoine Auger, pour la composition de son ouvrage sur la Mystique des Pays-Bas (1). Mgr Waffelaert lui-même semble ne pas le connaître. Ne serait-ce pas le *propositum Florentii,* dont parle Rodolphe Dier de Mude, et vainement cherché par Mgr l'Évêque de Bruges ? (2) A moins qu'on ne croie plutôt le trouver dans l'opuscule de Florentius Radewyns, publié en appendice par Mgr Malou (3) d'après l'édition de Thomas a Kempis par Somalius. De fait ce dernier opuscule se présente davantage sous la forme d'une énumération de divers points pratiques, tandis que celui dont nous allons parler est plutôt rédigé sous la forme de traité.

Quoi qu'il en soit, Florent Radewyns a montré dans son *Tractatulus de spiritualibus exercitiis,* une intelligence spirituelle remarquable, pour y avoir incorporé la substance du plus merveilleux des opuscules mystiques authentiques de S. Bonaventure. Cet opuscule que Florent cite sous le titre *Parvum Bonum*, est appelé dans l'édition de Quaracchi (4) *De Triplici via,* alias, *Incendium Amoris*. Pour ceux qui ont pratiqué avec persévérance cet écrit bonaventurien, la qualification *Stupendum opusculum* (5) appliquée par les derniers éditeurs à ces 15 pages in-folio, ne paraît nullement exagérée. Cet opuscule est d'un prix inestimable, car il condense en un petit noyau, toute la théologie mystique ; aussi, avec raison pourrait-on l'appeler un autre *Breviloquium,* non de théologie scolastique, mais de théologie mystique : « *Pretium hujus opusculi vix satis aestimari potest, cum totam theologiam mysticam in nucleo comprehendat et jure alterum quoddam Breviloquium, sed theologiae non scholasticae, sed mysticae vocari potest* » (6). Cette appréciation des éditeurs de Quaracchi est adéquate à l'opuscule vraiment d'or, dont tous les mots portent et devraient être commentés. Pour le Docteur Séraphique, cet écrit était le résumé de son

(1) Auger, op. citat., p. 278 et 283. L'auteur n'énumère que les traités ascétiques de S. Augustin et de S. Bernard, parmi les auteurs préférés. Il y ajoute Ruysbroek.

(2) *Collationes Brugenses,* t. XIV, p. 6, note 2.

(3) Mgr Malou, op. citat., p. 391 et seq., éd. 3, 1858.

(4) T. VIII, p. 4 et seq.

(5) Decem opuscula S. Bonaventurae, ad Claras, p. VII.

(6) Op. S. Bonav., t. VIII. Proleg. p. X, c. — Le texte sans doute doit être corrigé : Breviloquium non theologiae scolasticae sed mysticae.

Digitized by Google

expérience mystique, contrôlée par sa science théologique et philosophique. Dans ces formules, qui nous apparaissent presque sèches, il revoyait en un instant la richesse de sa vie intérieure, plongée dans le surnaturel. C'est donc un signe de maturité spirituelle, chez Florent, d'avoir fait de cet opuscule, qu'on me passe le terme, la colonne vertébrale de son *Tractatulus,* groupant autour comme un développement, les résultats de lectures attentives, dans S. Augustin, Cassien, S. Bernard et le *Profectus Religiosorum.*

Cet opuscule a reçu des noms divers. Outre *Parvum bonum* les manuscrits l'appellent, tantôt *Ternarium, De Triplici via, Trinarius seu Ternarius de vita contemplativa*, tantôt *Fons vitae*, *Regimen conscientiae, Incendium Amoris, Incentivum amoris, Mystica Theologia, Stimulus conscientiae vel amoris*, enfin *Itinerarium mentis ad seipsam.* Ce dernier titre employé par la Chronique des XXIV Généraux (1) me paraît correspondre le mieux à la pensée de S. Bonaventure. *L'Itinéraire de l'âme vers elle-même*, c'est le pendant de l'*Itinéraire de l'Esprit vers Dieu.* Nous nous trouvons en présence d'un dyptique. Le Docteur Séraphique, nous disant que toute la vie spirituelle consiste à réaliser l'union de l'âme avec Dieu, il est tout naturel de traiter de ces deux termes, l'âme d'une part, Dieu d'autre part. Comme sous-titre j'ajouterais, d'abord *De Triplici via,* parce que développement du mot *Itinerarium,* et ensuite *Incendium amoris,* parce qu'exprimant admirablement le but auquel nous achemine l'*Itinerarium.*

Nous allons donner un aperçu de ces exercices spirituels de Florent Radewyns, en mettant en regard dans une deuxième colonne, les passages parallèles de S. Bonaventure.

Magistri ac Domini

FLORENTII RADEWYNS

Primi Patris nec non et Institutoris Congregationis in *Daventria.*

Tractatulus Devotus

De extirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi, et verae unionis cum Deo et proximo,

(1) Analec. Francis., T. III. , p. 328. *Et post fecit alium quem Itinerarium mentis ad seipsam vocavit.* Cela fixe la date de composition après 1259.

Digitized by Google

seu

Tractatulus de Spiritualibus exercitiis (1)

nunc primum editus

ab

HENRICO NOLTE

Friburgi Brisgoviae

Sumptibus Herder : MDCCCLXII.

Incipit Tractatulus Devotus de extirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et Proximi et verae unionis cum Deo et Proximo.

Multum valet ad perfectionem sanctitatis scire intentionem dirigere ad eam quaerendam et studium suum ad hoc ordinare in tantum, ut aliquis faciliori labore quoad corporale exercitium majores mentales virtutes obtineat, qui scit prudenter disponere gressus suos, quam alius difficiliori labore. Exemplum de quolibet perito artifice, qui melius et citius et levius operatur opus quodcumque, quam alter imperitus cum labore multo.

pages7-8.

p. 383. *Quod veraciter volens proficere debet omnia dirigere ad duo tanquam ad fines.* Ces deux fins sont :

1) Purgatio et puritas cordis.

2) Acquisitio virtutis caritatis Dei et proximi.

p. 8-9.

383-84. *De vera via ad caritatem. Cette voie est la destruction de la cupidité,* d'après ces paroles de S. Augustin : Quanto magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritas augetur. (De Doctrina Christ. III, c. 10, § 17).

p. 9-11.

384-85. *Quid sit cor purificare, et quid virtus acquirere ? Théorie de la déformation par le péché originel des mouvements affectifs de l'être humain :* ... ratio caeca effecta, voluntas curva, memoria instabilis... solum timet adversa temporalia... spes deformata est.

p. 11-13.

385-87. *In quo consistat vera virtus ? Elle consiste dans la réformation :* Et in horum reformatione consistit vera virtus. Nam virtus nihil aliud est quam secundum veritatis judicium mentis affectus, vel, sicut dicit Basilius (Reg. fus. tract.

(1) Cet opuscule a été réédité, avec quatre autres dans : *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht, tiende deel*, t. X, 1882, p. 383-427.

Digitized by Google

inter. II, Respons) virtus est bene uti motibus a Deo nobis naturaliter insitis... Et est recte simile in proposito de instrumento musico, cujus chordae sunt indispositae, licet non destructae, quod non potest reddere bonam melodiam. Sic etiam vires et affectiones animae deordinatae seu deformatae sunt, licet non destructae. Has autem reformare, sicut jam dictum est, est cor purificare... In hujus modi etiam virium restauratione et purgatione affectionum consistit vera poenitentia.

p. 13.

388. *De triplici modo se exercendi in via purgativa, scilicet legendo meditando et orando.*

RADEWYNS	S. BONAVENTURA
Jamvero in speciale descendendo sciendum, quod homo in hac via purgativa vitiorum potest se tripliciter exercere secundum Bonaventuram in *Parvo Bono*, scilicet legendo, meditando et orando.	Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando et contemplando. Oper. S. Bonav., t. VIII. p. 3. Prologus in fine.

Florent Radewyns ne traitant pas de la contemplation, a laissé de côté le mot *contemplando* de S. Bonaventure.

p. 13-15.

389-91. *De Lectione et de sex considerandis circa lectionem.* Radewyns consacre un paragraphe à la lecture : *legendo.*

p. 15-16.

391-92. *De oratione*, de même commentaire de *orando.*

p. 17.

392. *De cotidiana examinatione suiipsius in meditatione.* De même commentaire du *meditando.* On pourra remarquer que Radewyns change l'ordre des termes.

p. 17.

392. *De triplici conscientiae stimulo, quibus homo circa meditationes debet se exercere.*

RADEWYNS	S. BONAVENTURA
Potest autem homo secundum Bonaventuram in hac via meditando tripliciter se exercere, ut scilicet primo stimulum conscientiae exasperet, secundo exacuat, tertio dirigat.	Ad stimulum autem conscientiae hoc modo debet homo exercere, seipsum, scilicet ut primo ipsum exasperet, secundo exacuat, tertio dirigat. (T. VIII, p. 4, nº 3.)

Digitized by Google

p. 17-18.

393. *De stimulo exasperato.*

RADEWYNS

Primo ergo debet stimulum conscientiae exasperare in recordacione peccatorum; et hoc potest in examinatione defectuum in quibus homo cotidie excedit et discussione consciencie. Et sic debet homo cotidie se examinare de negligentia sua : si fuerit negligens cordis custodiendi in devotis meditacionibus et orationibus ; temporis expendendi, utrum scilicet ne ociose se habuerit, vel diligens fuerit in labore manuum et consimilibus ; et utrum fuerit negligens finis intendendi et referendi omnia sua ad Deum. Examinet se de oracione, lectione et operis implecione, utrum in illis se habuit sicut est prius scriptum. Et tunc debet homo, ut dicit Bernardus, a seipso exigere praeterite diei exactionem et future sibi ipsi statuere caucionem, et iterum proponere...

S. BONAVENTURA

Exasperandus est recordatione peccati... Peccati autem recordatio debet esse per hunc modum, ut se ipsum arguat animus de multiplici negligentia, concupiscentia et nequitia.

Circa negligentiam autem attendendum est, quod primo debet recogitare homo si in se fuerit negligentia cordis custodiendi, temporis expendendi et finis intendendi... in oratione, in lectione, in boni operis executione... ad poenitendum, ad resistendum, ad proficiendum.

(Op. VIII, p. 4, nos 3-4.)

p. 19-20.

393-94. *De Examinatione in generali totius status.* Tiré de S. Augustin et de S. Bernard.

p. 20.

395. *Qualiter homo meditando debet stimulum conscientiae exacuere.*

RADEWYNS

Secundo debet homo meditando stimulum conscientiae exacuere in circumspectione sui. Debet homo tria circa se conspicere, scilicet diem mortis imminentem, sanguinem Christi recentem, et faciem judicis praesentem, vel horum similia, sicut tormenta dampnatorum et gloria beatorum.

S. BONAVENTURA

Viso, qualiter exasperari debeat stimulus conscientiae in recordatione peccati, videndum est qualiter exacuendus sit in circumspectione sui. Tria autem debet homo circa se circumspicere, scilicet diem mortis imminentem, sanguinem crucis recentem, faciem judicis praesentem...

(T. VIII, p. 5, no 7.)

Digitized by Google

Florent Radewyns a changé *Crucis* en *Christi*, du texte de S. Bonaventure et il a ajouté, *sicut tormenta dampnatorum...*

p. 20.
395. *Quod homo transiens dormitum, prius debet legere aliqua de morte, judicio, etc.*

p. 21-22.
395-96. *Quibus homo debet se de mane praeparare ad matutinum.*

p. 22-23.
396-97. *Generalis modus meditandi de morte.*

p. 23-24.
398. *De poena inferni modi meditandi.*

p. 24-25.
398-99. *Generales modi cogitandi de extremo judicio.*

p. 25.
399-400. *Generales modi cogitandi de gaudiis supercaelestibus.*

p. 26.
400. *De stimulo conscientiae directo et qualiter rectificatur.*

RADEWYNS	S. BONAVENTURA
Tertio autem meditando debet homo in hac via purgativa stimulum conscientiae dirigere seu rectificare. Rectificatur stimulus in consideratione boni.	Post haec videndum est quomodo vel qualiter stimulus conscientiae sit rectificandus in consideratione boni. Tria autem sunt bona praemeditanda, in quorum acquisitione rectificatur stimulus conscientiae, scilicet strenuitas contra negligentiam, severitas contra concupiscentiam, benignitas contra nequitiam. (T. VIII, p. 5, nº 8.)

p. 26.
400. *De tribus in quibus bonis rectificatur stimulus conscientiae. De strenuitate contra negligentiam.*

RADEWYNS	S. BONAVENTURA
Et sunt tria bona in quorum acquisitione rectificatur stimulus conscientiae. — Primum est *strenuitas* contra negligentiam.— Est autem strenuitas quidam vigor animi excutiens omnem negligentiam et disponens animam ad faciendum bona opera vigilanter, confidenter et eleganter.	Primo inchoandum est a *strenuitate* quae viam praebet aliis. Liceat autem eam sic describere: strenuitas est quidam vigor animi, excutiens omnem negligentiam et disponens animam ad faciendum omnia opera divina vigilanter, confidenter, eleganter. (T. VIII, p. 5, nº 9.)

Digitized by Google

p. 26.
400-401. *De secundo bono, in quo rectificatur stimulus conscientiae, sc. severitate contra concupiscentiam.*

RADEWYNS

Secundum in quo rectificatur stimulus conscientiae est severitas contra concupiscentiam. — Est autem severitas quidam vigor animi habilitans animam ac ferventem reddens eam ad amorem asperitatis, paupertatis et vilitatis.

S. BONAVENTURA

Deinde sequitur severitas quae est quidem vigor mentis, restringens omnem concupiscentiam et habilitans ad amorem asperitatis, paupertatis et vilitatis.

(T. VIII, p. 5, nº 9.)

p. 27.
401. *Remedia concupiscentiarum.*
p. 27-29.
401-3. *De Labore manuum.*
p. 29.
403. *De fidelitate in officio commisso tamquam membrum ordinatum pro suo officio.*
p. 30.
403-4. *Remedium generale concupiscentiae loquacitatis.*
p. 30.
404. *Remedium generale concupiscentiae voluptatis.*
p. 30-31.
404. *Remedium generale concupiscentiae curiositatis vel vanitatis.*
p. 31.
405. *De Triplici concupiscentiae. De concupiscentia voluptatis.*

RADEWYNS

Sed jam in speciali dicendum est de singulis concupiscentiis.

Sciendum est quod triplex est concupiscentia, scilicet, voluptatis, curiositatis et vanitatis.

Concupiscentia vanitatis (voluptatis ?) est appetitus dulcium, vel saporosorum ciborum, vel appetitus mollium vestimentorum, vel appetitus ablectamentorum luxuriosorum.

Et ex hac concupiscentia procedunt vitia carnalia, scilicet, gula et luxuria.

S. BONAVENTURA

Circa concupiscentiam autem debet homo recogitare, si in se vivat concupiscentia voluptatis, concupiscentia curiositatis, concupiscentia vanitatis quae sunt radices omnis mali.

Primo recogitanda est concupiscentia voluptatis, quae tunc vivit in homine, si est in eo appetitus dulcium, appetitus mollium, appetitus carnalium, hoc est, si homo quaerat cibaria saporosa, vestimenta deliciosa, oblectamenta luxuriosa.

(T. VIII, p. 4, nº 5.)

Digitized by Google

p. 31-32.
450. *De Gula.*
p. 32.
406. *Gradus sobrietatis.*
p. 32.
406. *De Luxuria.*
p. 32.
406. *Remedia Generalia.*
p. 33.
406-7. *Gradus Castitatis.*
p. 33-36.
407-9. *De secunda specie concupiscentiae, quae est curiositas, et appetitus sciendi occulta, videre pulcra, habere cara.*

RADEWYNS	S. BONAVENTURA
Concupiscentia autem *curiositatis* est, quando homo appetit scire occulta, videre pulcra, habere cara. Puis suivent des détails concrets.	Secundo recogitanda est concupiscentia *curiositatis*, si vivat vel vixerit in homine. Hoc autem deprehenditur, cum quis appetit scire occulta, videre pulcra, et habere cara. (T. VIII, p. 4. nº 5.)

p. 36.
409-10. *De Philargyria vel avaritia.*
p. 36.
410. *De Tertia concupiscentia, quae est vanitas.*

RADEWYNS	S. BONAVENTURA
Est adhuc alia concupiscentia, scilicet *vanitatis*, scilicet appetitus favoris, laudis et honoris, sub qua comprehenditur vana gloria et superbia.	Tertio recogitanda est concupiscentia *vanitatis*, quae tunc vivit vel vixit in homine, si in eo fuerit appetitus favoris, appetitus laudis, appetitus honoris. (T. VIII, p. 4, nº 5.)

p. 37.
410. *De vana gloria, remedia contra eam.*
p. 37-38.
410. *De duplici superbia, scilicet spirituali et carnali.*
p. 38-39.
412-12. *De carnali superbia.*
p. 40.
412. *Gradus humilitatis.*
p. 40.
412-13. *De tertio bono, in quo rectificatur stimilus conscientiae, scilicet de Benignitate contra nequitiam.*

Digitized by Google

RADEWYNS

Tertium autem in quo rectificatur stimulus conscientiae, est benignitas contra nequitiam. *Benignitas* est quidam dulcor animi excludens omnem nequitiam et habilitans animam ad benevolentiam, tolerantiam et internam laetitiam. Nequitia hic dicitur iracundia, invidia, acedia.

S. BONAVENTURA

Tandem sequitur *benignitas,* quae est quidam dulcor animae, excludens omnem nequitiam, et habilitans ipsam animam ad benevolentiam, tolerantiam et internam laetitiam.

(T. VIII, p. 5, nº 9.)

Iracundia, invidia, acedia.

(T. VIII, p. 5, nº 6.)

p. 40.
413-14. *De Unione et caritate.*
p. 41.
414. *De Ira.*
p. 42.
414-15. *De Invidia.*
p. 42.
415. *De Tristitia.*
p. 43.
415-16. *De Acedia.*
p. 44.
416. *De Benignitate inter alios exterius exhibenda.*
p. 45.
417. *De pietate in admonendo proximum.*
p. 46.
417-18. *Quod unumquemque secundum suum statum admoneat.*
p. 46.
418-19. *De modo correptionis.*

RADEWYNS

Sciendum etiam quod ista via purgativa incipit a stimulo conscientiae et exercetur in dolore, pudore et timore, sed terminatur in laetitia et spe. Et hoc maxime cum venerit ad hanc benignitatem, qui iste est terminus purgationis secundum viam meditationis, ut dicit Bonaventura.

S. BONAVENTURA

Et hic est terminus purgationis secundum viam meditationis... Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae et exercetur in dolore sed consummatur in amore.

(T. VIII, p. 5 et 6, nº 9.)

p. 47.
419. *De Perseverantia in isto proposito.*
p. 48.
419-20. *De Perseverantia in uno loco, et discussione exercitiorum cum aliquo experto.*

Digitized by Google

p. 49.

421. *De Via illuminativa, scilicet de memoria beneficiorum Dei, in qua se homo debet exercere ad radium intelligentiae.*

RADEWYNS

Secundo loco post viam purgativam sequitur via illuminativa, in qua se debet homo exercere ad radium intelligentiae hoc modo...

421-23. ... Les pages 50 et 51 copient les nos 10, 11, 12, 13, de S. Bonaventure ; laissant de côté le no 14, elles se terminent : *Haec omnia mira sunt et ineffabilia et in eorum meditatione debet anima esse grata.*

S. BONAVENTURA

No 10. Secundo loco post viam purgativam sequitur illuminativa, in qua exercere se debet homo ad radium intelligentiae hoc ordine. Nam radius ille primo est *protendendus* ad mala dimissa, secundo dilatandus ad beneficia commissa, tertio *reflectendus* ad praemia promissa. Protenditur autem radius intelligentiae, dum sollicite pensantur *mala*, quae Dominus indulsit, quae tot sunt, quot sunt peccata, quae commisimus et tam magna, quantis malis eramus astricti, et quantis bonis digni privari...

... Et cum haec diligenter pensantur, per radium intelligentiae tenebrae nostrae illuminantur. Et talis illuminatio conjuncta debet esse *gratitudini affectionis,* alioquin non est illuminatio caelestis ad cujus splendorem videmus sequi calorem...

No 11. Secundo videndum est, qualiter iste radius dilatetur in consideratione beneficiorum commissorum, quae quidem sunt in triplici genere. Quaedam enim spectant ad *complementum naturae,* quaedam ad *adjutorium gratiae,* quaedam ad *donum superabundantiae.*—Ad complementum naturae spectat quod dedit Deus ex parte corporis... ex parte sensus... ex parte animae...

No 12. Ad adjutorium gratiae spectat, quod dedit primo gratiam baptismalem... secundo, quod de-

Digitized by Google

dit gratiam paenitentialem... tertio dedit gratiam sacerdotalem...

N° 13. Ad donum autem superabundantiae, spectat primo quod dedit totum universum, scilicet inferiora ad obsequium, paria ad meritum, superiora ad patrocinium. Secundo quod dedit Filium suum, et hoc in fratrem et amicum, dedit in pretium, dat quotidie in cibum : primum in Incarnatione, secundum in Passione, tertium in Consecratione. Tertio, quod dedit Spiritum sanctum in signaculum acceptationis, in privilegium adoptionis, in annulum desponsationis. Fecit animam Christianam suam amicam, suam filiam, suam sponsam.

Haec omnia mira sunt et inestimabilia, et in talium meditatione admodum anima debet esse Deo grata.

(T. VIII, p. 6.)

N° 14. L'auteur a laissé de côté le numéro 14, qui traite des biens célestes qui nous sont promis. Il a parlé de la méditation des biens célestes plus haut p. 25.

p. 51.
423. *De Memoria Passionis Dominicae.*
p. 52.
423-4. *Feria II de mane, de Memoria Passionis Dominicae.*

RADEWYNS

... Et hic considera *quare* Christus passus est ; quia pro humano corde excitando, et pro eodem abluendo et pro ipso mollificando.

Considera etiam, *quis est,* qui patitur et ei subdere *per rationis assensum,* ut credas firmissime,

S. BONAVENTURA

Primo considera *quis est qui patitur* et eidem subdere per *rationis assensum,* ut credas firmissime, Christum veraciter esse Dei Filium, omnium rerum principium, salvatorem hominum, retributorem meritorum omnium.

(T. VIII, p. 12, n° 3.)

Digitized by Google

ipsum esse veraciter Dei Filium, omnium principium, salvatorem omnium, retributorem omnium.

Secundo acuitur, dum considerat homo sanguinem crucis effusum pro humano corde excitando, pro eodem abluendo, postremo pro ipso mollificando.

(T. VIII, p. 6, nº 7).

p. 53.
424-5. *Feria III, Memoria Passionis Dominicae.*

RADEWYNS

... Hic secundo considera, *qualis est*, qui patitur et ei configurare, ut compatiaris innocentissimo, mitissimo, amantissimo, nobilissimo.

S. BONAVENTURA

Secundo, *qualis est qui patitur*, et ei conjugere per compassionis affectum, ut compatiaris innocentissimo, mitissimo, nobilissimo et amantissimo.

(T. VIII, p. 12, nº 3.)

p. 54.
425. *Feria IV de Passione.*

RADEWYNS

... Hic tertio considera, *quantus est, qui patitur* et ad ipsum egredere per admirationis aspectum, quia immensus est potestate, speciositate, felicitate, aeternitate. Admirare igitur majestatem annihilari, speciositatem decolorari, felicitatem tormentari, aeternitatem mori.

S. BONAVENTURA

Tertio, *quantus est qui patitur*, et ad ipsum egredere per admirationis aspectum et attende quod immensus est potestate, speciositate, felicitate, aeternitate. Admirare igitur immensam postestatem annihilari, speciositatem decolorari, felicitatem tormentari, aeternitatem mori.

(T. VIII, p. 13, nº 3.)

p. 54.
425-6. *Feria V, Memoria Passionis Domini.*

RADEWYNS

Hic quarto considera, *qua de causa* patitur, et teipsum obliviscere per devotionis excessum, quia pro tua redemptione, illuminatione, santificatione et glorificatione.

Item quinto considera, *quali forma patitur*, et ipsum induere assimilationis amictu. Passus est enim sicut verus agnus, liberalis-

S. BONAVENTURA

Quarto, *qua de causa* patitur, et teipsum obliviscere per devotionis excessum, quia scilicet patitur pro tua redemptione, illuminatione, sanctificatione, glorificatione.

Quinto *quali forma patitur*, et Christum induere per assimilationis studium. Passus est enim libentissime respectu proximi,

Digitized by Google

sime respectu proximi, severissime respectu sui, obedientissime respectu Patris, prudentissime respectu adversarii. Stude igitur ad habendum habitum secundum effigiem imitationis Christi, scilicet, benignitatis, severitatis, humilitatis, perspicuitatis.

severissime respectu sui, obedientissime respectu Dei, prudentissime respectu adversarii. Stude igitur ad habendum habitum benignitatis ad proximum, severitatis ad teipsum, humilitatis ad Deum, perspicacitatis contra diabolum, secundum effigiem imitationis Christi.

(T. VIII, p. 12, nº 3.)

p. 55.

426. *Feria VI, Memoria Possionis,*

RADEWYNS

... Hic sexto considera, *quanta patitur,* et crucem amplectere per passionis desiderium, ut sicut ipse passus est injuriam, convicia, ludibria, supplicia, sic et tu passionem Christi imitando, amplectere pro eo omnem passionem plenam injuriis, conviciis, ludibriis, suppliciis.

S. BONAVENTURA

Sexto attende, quanta sunt quae patitur, et crucem amplectere per passionis desiderium, ut sicut passus est vincula, ut impotens omnipotentia, convitia ut vilis bonitas, ludibria ut stultus sapientia, supplicia ut iniquus justitia ; sic et tu desideres passionem crucis, hoc est passionem plenam injuriis in rebus, convitiis in verbis, ludibriis in signis, suppliciis in tormentis.

(T. VIII, p. 13, nº 3.)

p. 56.

426. *Sabbato de Passione.* Deinde sepelitur, ponuntur custodes, Magdalene praeparat aromata.

RADEWYNS

Sunt autem in passione Christi reserata septem signacula clausa prius in notitia utilis veritatis, scilicet Deus admirabilis, spes (spiritus ?) intelligibilis, mundus sensibilis, paradisus desiderabilis, infernus horribilis, virtus laudabilis, reatus culpabilis.

S. BONAVENTURA

Septimo considera, quid ad hoc consequitur, quod patitur, et veritatis radium intuere per contemplationis oculum : quoniam ex hoc, quod agnus passus est, septem signacula libri aperta sunt, Apocalypsis quinto. Liber iste est universalis rerum notitia, in qua septem erant clausa homini, quae quidem sunt per passionis Christi efficaciam reserata,

Digitized by Google

scilicet Deus admirabilis, spiritus intelligibilis, mundus sensibilis, paradisus desiderabilis, infernus horribilis, virtus laudabilis, reatus culpabilis.
(T. VIII, p. 13, nº 3.)

EXPLICIT

427. Tractatulus de spiritualibus exercitiis magistri ac Domini Florentii, primi patris necnon et institutoris congregationis in Daventria.
Orate pro scriptore.

A d'aucuns ces citations pourraient sembler longues et monotones. Pour ceux qui sont initiés aux choses spirituelles, elles ne le seront pas. Outre qu'ils ont sous les yeux des documents intéressants en eux-mêmes, ils peuvent se rendre compte de la dépendance étroite de Radewyns vis-à-vis de S. Bonaventure. Les historiens purs, considérant le problème par son extérieur, *exterius*, selon la parole de l'Imitation, *si scires totum Bibliam exterius,* appellent cette étude le problème littéraire des sources. Mais ici, il y a plus qu'un problème extérieur, il y a un problème intérieur de doctrine et de grâce. Quand, par une analyse attentive qui remonte aux idées les plus générales, on est arrivé à disséquer le *Tractatulus* de Florent Radewyns, quelles sont les dominantes qui émergent ? *Via Purgativa — Via Illuminativa*. Ce qui précède n'est qu'une introduction à ce noyau central du *Tractatulus :* la Voie purgative, la Voie illuminative, telles que S. Bonaventure les a conçues, exposées et même appelées. Car, remarquons-le, les appellations, *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva seu perfectiva*, sont propres au Docteur Dévot. Radewyns connaît le *Profectus Religiosorum* écrit en 1246, et l'opuscule *Ad Fratres de Monte Dei,* attribué à S. Bernard, mais aujourd'hui restitué à Guignon, prieur de la Grande Chartreuse. Dans le premier il a lu : *secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum*. Cette trilogie reprise par S. Thomas (1) vient entr'autres, de S. Grégoire le Grand (2). Elle se rencontre aussi dans l'opuscule de Guignon, avec cette autre : *Animalis*, *rationalis, spiritualis*. Cependant Radewyns a préféré la doctrine de S. Bonaventure et son appellation, nouvelle sous cette

(1) 2. 2. q. 183, art. 4.
(2) P. L., t. 76. Moralia L. XXIV, col. 302.

Digitized by Google

forme dans la théologie mystique (1). Il a été frappé, je crois, de la clarté, de la brièveté riche d'aperçus du *Triplici via*. Florent y a trouvé avec raison une division fondamentale, dans laquelle il a intercalé, par un procédé très apparent, quelques chapîtres, fruit de ses lectures et réflexions, qui lui servent de développement.

La preuve en est facile. Après avoir commencé le traité de la vie purgative par le texte : *legendo, meditando* et *orando*, Florent Radewyns intercale immédiatement trois chapitres de développement sur *la lecture, la prière* et *l'examen quotidien de soi-même dans la méditation*. Ce premier développement achevé, l'auteur reprend de S. Bonaventure l'énoncé du *triple aiguillon de la conscience :* aiguillon de l'*exaspération* de la conscience — de son *aiguisement* — de sa *rectification*. A propos de l'exaspération de la conscience il n'ajoute qu'un chapitre sur l'examen général de notre état. — Mais pour l'*aiguisement de la conscience,* la *circumpectio sui* du texte lui fournit la pensée d'intercaler des chapitres sur les grandes vérités, sur l'usage de les méditer le soir au lit avant de s'endormir, et sur la méditation du matin pour se préparer à l'office de Matines ; en tout six chapitres. — Enfin la *rectification de la conscience* est suivie d'un développement plus prolixe encore. Cette rectification consiste à combattre *la négligence* par le zèle, *la concupiscence* par la sévérité, la *méchanceté du cœur* par la bénignité. Pour développer ces points de vue, l'auteur compose seize chapitres sur la concupiscence en général et les concupiscences particulières de la volupté, de la curiosité, de la vanité et leurs remèdes ; onze chapitres pour nous exposer la bénignité et ce qui lui est contraire, colère, envie, aigreur. Il y a un certain nombre de citations de S. Bernard, S. Augustin, Collationes Patrum, Hughes de S. Victor, des détails concrets, mais l'armature est du Docteur Dévot. Telle est la voie purgative.

Pour la *via illuminativa*, Radewyns s'est contenté de transcrire, sans plus, le paragraphe deuxième du chapitre I, le paragraphe troisième du chapitre III du *De Triplici via*. A la lecture, avec un peu de réflexion on constate que l'attention de l'auteur est surtout portée sur l'*Ascétique*, lutte continuelle contre les passions et acquisition des vertus. Sur la voie illuminative, il insiste moins, c'est-à-dire, qu'il n'ajoute rien de

(1) Le pseudo Denis parle de Purification, Illumination et Perfection. Nous aurons un jour l'occasion d'exposer les différences entre S. Bonaventure et lui.

Digitized by Google

son crû ; quant à la *via unitiva seu perfectiva* il n'a pas jugé à propos d'en parler. Le choix des chapitres additionnels et leur rédaction nous font toucher du doigt les vues particulières à la spiritualité des Frères de la Vie Commune. Comment caractériser cette spiritualité ? Le Père Watrigant (1) parle quelque part « d'un esprit pratique qui éclate chez Gérard de Zutphen, disciple de Radewyns, comme chez S. Ignace de Loyola ». Cet esprit est déjà dans Florent Radewyns et fait corps avec le groupe de la *Devotio Moderna*. Mais est-il bien légitime de réserver en quelque sorte pour eux le qualificatif de *pratique*, comme si les autres ne l'étaient pas. Si l'on veut à toute force les qualifier d'un mot propre, je crois qu'il serait plus exact de parler d'une spiritualité ultra concrète, *ultimate concreta*. Nous y voyons en effet laissées dans l'ombre les considérations de l'aspect divin, surnaturel de la vie spirituelle et la première place réservée à l'énumération la plus complète possible des multiples circonstances concrètes de la vie de tous les jours. Les *Proposita* qui nous sont parvenus, sont la réalisation la plus adéquate de cette analyse, pour ne pas dire la plus fastidieuse (2). Cela apparaît mais avec un luxe moins prolixe de détails, dans le *Tractatulus* de Radewyns.

Quelques-uns sont intéressants à relever. « *Utrum fuerit negligens finis intendendi?* » (3) Cette parole de S. Bonaventure est développée par la suivante du compilateur : *et referendi omnia sua ad Deum*. Il insiste donc sur ce qui sera 150 ans plus tard, la fameuse devise de S. Ignace : *Ad majorem Dei gloriam*.

Le texte continue : « *Et tunc debet homo, ut dicit Bernardus* (4) *a seipso exigere praeterite diei exactionem, et future sibi ipsi statuere caucionem, et iterum proponere. Et in quibus tunc homo se invenit deliquisse, proponat confiteri tempore suo ; et in quibus sepius excedit et plus impugnatur,* DEBET SEPIUS CONSULERE CUM ALIIS SPIRITUALIBUS ET CONQUERI, ET APERIRE SUIS TEMPORIBUS *et querere remedia et fortiter proponere quod velit contra ista pugnare ; et* SIGNARE TALIA AD CEDULAM VEL AD TABULAM, *ut eo minus negligat et ut sepius memorie occurrant ac de illis sepius bis vel ter in die cogitet et proponat*

(1) *Genèse des Exercices de S. Ignace. Études*, t. 73, p. 210.

(2) Cf. Archief voor de Geschiedenis, etc., cit. sup., p. 436 et seq. — p. 460 et seq. — p. 473 et seq. — p. 494 et seq.

(3) Op. cit., p. 17-18 ou 389-91.

(4) Peut-être l'auteur du *Speculum monachorum* cité à propos du *Speculum disciplinae* de Bernard de Besse, op. S. Bonav. c. XII, p. 593, note 10.

Digitized by Google

pugnam ». Deux détails sont à relever dans ce texte : la direction spirituelle par l'ouverture de cœur à des âmes spirituelles — et le conseil de l'emploi d'un feuillet ou d'un tableau pour la notation des manquements que l'examen nous découvre. S. Ignace de Loyola accorde une grande importance à cette méthode d'examen. Mais que l'on ne croie pas que ces choses aient échappé aux anciens, au moins quant à la substance. Outre S. Bernard nommé dans le texte, S. Bonaventure recommande l'examen quotidien dans la « *Regula Novitiorum* » (1) : « *Cum pulsatur campanella ad mensam vel ad comedendum, stes in silentio et diligenter examina teipsum, quomodo illa die...* » *L'Epistola de XXV memorabilibus,* va plus loin encore. L'auteur y demande un examen répété sept fois, tous les jours aux sept heures de l'office : « *Ad quod quidem diligentius et purius observandum, quotidiana discussione septies in die examines vitam tuam, semper videlicet ante vel immediate post quamlibet horam canonicam, considerans et discutiens attentissime, qualiter de hora in horam ambulaveris digne Deo, sine macula in justitiae semita* » (2). Personne ne peut nier que ce ne soit de la pratique, mais sans les détails minutieux de la nouvelle spiritualité.

Faisons la même constatation pour la direction spirituelle. S. Bonaventure nous en parle en maître, qui joint au conseil pratique sa raison explicative profonde : « *Studium veritatis debet esse cum debita societate, scilicet peritorum, et debito ordine, ut prius sit discipulus quam magister. Obsequium pietatis attenditur in hoc quod subjiciamur patri spirituali sive corripienti sive praecipienti* » (3). La vérité nous est normalement communiquée dans la société ; de là si nous avons le zèle de la connaître, la nécessité de rechercher la société de ceux qui sont versés dans les choses divines, afin de recevoir des leçons et de nous soumettre aux corrections et directions du père spirituel.

Ce n'est pas le lieu de montrer comment Radewyns n'a pas pénétré la profondeur du *De Triplici via*, et que son intelligence de ce merveilleux opuscule a été superficielle ; mais il reste vrai qu'il s'en est servi comme d'armature, pour fixer les

(1) Op., t. VIII, p. 481, cap. V, n° 1.
(2) Op., t. VIII, p. 481, cap. V, n° 1.
(3) Op. S. Bonav. t. VIII, p. 69, n° 111.— Cf. t. VIII Epistol. de XXIV memor., p. 495, n° 21.

Digitized by Google

pensées qu'il estimait capitales dans la conquête de la vertu par les *Exercices spirituels*. Étant donnée son autorité reconnue dans la société des Frères de la Vie Commune, dont il fut le directeur jusqu'à sa mort vers 1400, il est logique de conclure que sa doctrine, si pénétrée de S. Bonaventure, a joué un rôle prépondérant dans la formation des novices de la *Devotio moderna,* et que par le fait même S. Bonaventure, le Docteur Dévot, a été en grand honneur et emploi parmi eux.

Cette conclusion est confirmée par l'étude de deux écrivains de la Vie Commune, dont les œuvres eurent au XVe siècle une grande influence : Gérard Zerbolt de Zutphen et Mauburnus, alias Jean Mombaerts, de Bruxelles.

Gérard de Zutphen, mort en 1398, avant son maître Radewyns, est l'auteur de deux opuscules, très appréciés en leur temps : le premier a pour titre *De Reformatione Interiori seu Virium naturae,* le second *De Spiritualibus Ascensionibus* (1).

Ces deux opuscules traitent identiquement le même sujet sous des appellations différentes. Le *De Reformatione* me parait le plus intéressant parce qu'il est le premier jet d'un talent réel et que la reprise d'une œuvre, comme c'est le cas ici, n'ajoute pas nécessairement quelque chose d'essentiel à la première coulée de la pensée. Le *De Reformatione Virium naturae* compte 59 chapitres, qui se partagent en deux parties. La première c. 1-11 nous expose le fondement de l'ascétique chrétienne, le péché originel et la connaissance que l'homme doit acquérir de lui-même pour atteindre à la pureté du cœur et à cette émotion surnaturelle de l'âme qu'on appelle la componction. Ce chapitre est à retenir pour le 1er livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*. La seconde partie c. 12-59 nous décrit la restauration de nous-mêmes par la réformation de nos puissances : *Intelligence, Mémoire*, *Volonté :*

Réformation de l'intelligence, par la science, l'expérience mystique, la lecture spirituelle, le conseil d'âmes versées dans les choses divines c. 13-17.

Réformation de la mémoire, par la méditation. La purifier de ses divagations, l'occuper de saintes méditations, l'amener à un état de présence de Dieu, tel est le but à atteindre. Les chapitres 19-34 nous développent les méditations utiles à ce but : grandes

(1) Maxima Bibliotheca Patrum, auctore Margarino de la Bigne. Edit. 3. Lugd. 1677, t. XXVI, 237-258 — p. 258-289.

Digitized by Google

vérités, bienfaits de Dieu, vie du Christ et sa Passion. Le chapitre 35 est consacré à l'oraison.

La réformation de la volonté se déroule dans les chapitres 36-58. Il y est question de la concupiscence et de ses remèdes.

Le chapitre 59 et dernier nous énonce quatre conseils nécessaires à ceux qui veulent se livrer aux exercices spirituels.

Le *De Spiritualibus Ascensionibus* reprend et développe dans ses soixante-dix chapitres, le sujet du précédent opuscule, en l'encadrant dans la métaphore des ascensions spirituelles.

Par le péché originel, l'homme a opéré une triple descente, dans le désordre de ses puissances, mémoire, intelligence et volonté — dans l'impureté du cœur et dans le péché mortel. Chapitres 1-4.

Il doit donc opérer une triple ascension : sortir du péché mortel, chapitres 5-14 — revenir à la pureté du cœur, chapitres 15-25 — adhérer à Dieu 26-63.

Une dernière partie, chapitres 64-70, expose les descentes de l'homme réformé vers lui-même et vers le prochain. Cette dernière partie est ajoutée, sans découler logiquement du principe posé.

Ce plan me paraît moins heureux et moins méthodique que celui du premier opuscule. En effet, il intercale les méditations des fins dernières dans la seconde partie, qui pour l'auteur est la voie illuminative. Les méditations de la Vie et de la Passion de Jésus-Christ sont reportées à la troisième partie, voie unitive, ainsi que la lutte contre les concupiscences. Cela ne semble pas très rationnel. Est-ce que les parfaits ne sont pas déjà des vainqueurs ? Est-ce donc bien l'endroit de décrire très longuement la lutte contre les vices capitaux ? Gérard me répondra : qu'importe, pourvu que j'instruise et dirige les âmes vers le bien. C'est possible ; mais nous sommes devenus plus chatouilleux au point de vue de la rigueur de la composition.

Si l'on considère l'armature des deux opuscules : péché originel et les trois puissances de l'âme à réformer — péché originel et les trois ascensions spirituelles de l'âme — et si on les compare avec l'opuscule de Radewyns : péché originel : voie purgative, voie illuminative, voie unitive (non traitée), on voit que le disciple suit le maître. Aussi le R. P. Watrigant a bien raison de dire que le *Tractatulus* de Florent est « le proto-

Digitized by Google

type que Gérard de Zutphen s'est souvent borné à reproduire ou à développer » (1).

Pour le sujet qui nous intéresse, voyons la place de S. Bonaventure dans l'œuvre de Gérard. Le Docteur Dévot s'y retrouve mais avec une intelligence moins compréhensive de sa doctrine que chez Radewyns. Des textes importants, utilisés par le maître, ont disparu chez le disciple. C'est le cas pour la trilogie si expressive : *Stimulus conscientiae exasperandus — exacuendus — rectificandus,* qui donne une cohésion si serrée à la première partie de Radewyns : *Via purgativa.* Gérard a conservé la trilogie : *Strenuitas — severitas — benignitas* dans le chapitre 50 des Ascensions spirituelles : « Des trois choses nécessaires à ceux qui veulent combattre en règle les vices, à savoir la vaillance, la sévérité, la bénignité ». Le premier opuscule, *De Reformatione vivium animae,* ne l'a conservée que sous forme d'allusion timide : « *arripite gladium et scutum, gladium virilitatis et strenuitatis, scutum patientiae* » (c. 42).

Par contre, les fortes citations sur la Passion, *quis patitur, qualis est qui patitur, quantus est qui patitur, quali forma patitur, quanta patitur, septem signacula,* ont passé tout entières dans les deux opuscules de Gérard, aux chapitres 29-34 du *De Reformatione,* et aux chapitres 33-38 du *De Spiritualibus ascensionibus.* Gérard ajoute même un extrait de S. Bonaventure au chapitre 28, prouvant ainsi qu'il utilisait immédiatement les œuvres du Séraphique.

GERARDUS	S. BONAVENTURA
Circa tertium scilicet *causam,* ita lege et cogita de passione Redemptoris tui ut scias quia tu es causa. Passus est enim propter tuam redemptionem, illuminationem et glorificationem.	Quarto, *qua de causa patitur,* et te ipsum obliviscere per devotionis excessum, quia scilicet patitur pro tua redemptione, illuminatione, sanctificatione, glorificatione.
De Reform. c. 28 in fine, p. 248.	T. VIII, p. 13.

De plus le *De Reformatione* au chapitre 28, renferme une

(1) *La Genèse des Exercices de S. Ignace.* Études, t. 73, p. 214, note 2. Le R. P. Watrigant nous dit à la page 215 que S. Bonaventure était parmi les auteurs goûtés des Frères de la Vie Commune. Ayant eu communication en 1915, par le R. P. Watrigant, du *Tractatulus* de Radewyns, j'eus la même conviction à la première lecture de l'ouvrage. Je ne fais qu'illustrer par les détails donnés ce sentiment commun. Je suis heureux d'exprimer ici au R. P. ma reconnaissance pour la charité simple, avec laquelle il met à la disposition de ceux qui s'adressent à lui, les trésors de sa bibliothèque et de son expérience.

Digitized by Google

référence qui nous montre Gérard, utilisant le Commentaire des Sentences de S. Bonaventure.

GERARDUS

Credendum est quod ipse perfectissime satisfecit et igitur amarissimam etiam poenam assumpsit. Peccatum enim primi hominis poena infinita indiguit ad satisfaciendum. Et haec ratio est Bonaventurae...

De Reformatione c. 28, p. 248, col. 1.

S. BONAVENTURA

Fundamentum II. Item satisfactio debet proportionari offensae et injuriae ; sed tanta est offensa et injuria, quantus est ille cui infertur : cum igitur Deus sit infinitus, offensa et injuria Dei est infinita ; sed nulla creatura nec ejus operatio est infinita ; ergo pura creatura nulla potest satisfacere pro offensa et injuria Deo illata. Sed talis fuit injuria Adae et posterioritatis suae, quia Deum contempsit. Ergo.

Op. Bonav., t. III. Dist. XX. Art. unic. q. III, p. 422.

Ce même chapitre 28 contient une autre allusion évidente à S. Bonaventure. C'est à propos de l'intensité de la douleur du Christ, en raison de sa complexion et de sa sensibilité plus délicates, que celles de l'homme ordinaire.

GERARDUS

Tanto autem quisque poenam facilius et acrius sentit, quanto natura *vivacior* et sensus ejus facilius percipit ; sed Christus erat natura *vivacissimus ;* ideo quaelibet poena sibi inflicta erat gravissima. Cogita ergo si illa crucifixio et illa elevatio manuum et pedum de qua propheta aït « Foderunt manus meas et pedes meos » alteri cuivis hominum fuisset intolerabilis, quanto gravior et *acerbior* Christo in sua natura delicatissima, *nobilissima,* et *vivacissima...*

De Reform. c. 28, p. 248, col. 1.

S. BONAVENTURA

Fundamentum III. Item ratione videtur. Quanto complexio *nobilior* est, tanto passio doloris in ea est *acerbior ;* sed Christus *nobilissimam* habuit complexionem ; nobilitas enim complexionis respondet nobilitati animae ; ergo cum Christum *nobilissimam* animam habuerit, ergo in patiendo maximam doloris afflictionem.

Fundamentum IV. Item quanto sensus tactus est *vivacior,* tanto dolor, qui est secundum sensum est *acutior ;* unde in illis membris, in quibus viget sensus tactus, est dolor *acutissimus ;* sed in Christo fuit sensus tactus *vivacissimus ;* « prudentissimum enim animalium est homo », ut dicit Philosophus ; et inter omnes

Digitized by Google

Christus, cum fuerit optime dispositus ; ergo dolor, quem sensit super omnes dolores, fuit acutissimus.

Fundamentum V. ... sed vita Christi erat *nobilissima* et passio illam vitam perimebat ; ergo dolorem illi animae *acutissimum* inferebat. *In corpore* per totum.

Op. S. Bonav., t. III, dist. XVI, art. 1, q. 2, p. 348-9.

Cf. Etiam, t. VIII. *De Perfectione ad sorores,* c. 6, p. 121, où l'auteur parle du souvenir et de la méditation de la Passion du Christ... *passio ejus fuit ignominiosissima, acerbissima generalissima, et diuturnissima.*

Ces rapprochements nous permettent de conclure que la Bibliothèque de Deventer renfermait les Commentaires du Docteur Séraphique et confirment les suggestions insinuées plus haut, à propos de Gérard Groot. Nous savons d'ailleurs que celui-ci était grand amateur de livres. « Il aimait beaucoup les disputes savantes, et était grand collectionneur de livres et de manuscrits » nous dit Monsieur Auger (1). Après sa conversion et la fondation de la Vie Commune, il mit ses livres à la disposition de la communauté sous la direction de Florent Radewyns et deux autres frères. Il voulait que l'on fut libéral à fournir les livres aux autres. « *Ut essent liberales ad concedendum libros aliis* » (2).

Ce fait me fournit l'explication de l'insistance, éprouvée en lisant Gérard, de le rapprocher de S. Bonaventure, dans la doctrine du péché originel. Comme une hantise, je songeais à l'admirable prologue du second livre des Sentences, où la doctrine de la déformation des puissances est si merveilleusement résumée, dans une composition d'une tenue littéraire étonnante. La Parabole du bon samaritain y est évoquée en un mot, rappelant « *Homo quidam descendit de Jerusalem in Jericho* », qui est l'incipit du *De Reformatione virium animae.* De même je pensais au chapitre 1 du beau Soliloquium : « *Qualiter sit formata (anima) per naturam, deformata per culpam, et reformata per gratiam* » (3). Enfin à la lecture de l'incipit :

(1) Op. citat., p. 266.
(2) *Collationes Brugenses,* t. XIV, p. 9, note 2.
(3) Op. S. Bonav., t. VIII, p. 29-44.

Digitized by Google

Beatus vir cujus est auxilium abs te etc., du *De Spiritualibus ascensionibus,* je me rappelais le même verset qui commence le chapitre premier de l'*Itinerarium mentis ad Deum,* et qui est commenté par un beau sermon sur l'Ascension (1), dans le sens de l'ascension spirituelle.

Concluons. La lecture de Gérard de Zutphen accentue l'impression du caractère de la spiritualité des Frères de la Vie Commune : accumulation de plus en plus grande de détails de la vie concrète, de conseils et voire d'industries extérieures, pour s'aider dans les exercices spirituels. La comparaison du fait matériel de la masse de ces trois œuvres est symptômatique : Radewyns a écrit la valeur de 10 à 12 colonnes in-folio, du type où le *De Reformatione* compte 42 colonnes et le *De Spiritualibus ascensionibus* 62. Gérard de Zutphen est passé de 59 chapitres du premier opuscule à 70 du second. Cette amplification nuit à la cohésion des idées ; les liens sont parfois extérieurs. Cela tient à ce que Gérard, tout en employant S. Bonaventure, a abandonné la forte charpente que Radewyns lui avait empruntée. La *via purgativa*, *illuminativa, unitiva* ne sont restées chez lui que sous forme d'une phrase épisodique où il nous parle de *incipientium, proficientium,* et *perfectorum* et nous permet de conclure à l'identification des trois voies avec ses Ascensions spirituelles (2).

Cependant ces opuscules ont une certaine importance, puisque le R. P. Watrigant a cru pouvoir poser la question des rapports des Exercices de S. Ignace, avec l'ouvrage de Gérard de Zutphen. « On ne saurait, dit-il, méconnaître une grande analogie entre le plan des Ascensions spirituelles de Gérard et l'ordonnance générale des Exercices de S. Ignace ». Cependant sur la question de savoir si « S. Ignace a lu les opuscules de Gérard ou du moins les Ascensions spirituelles ? Cet écrit n'étant pas traduit en espagnol, que nous sachions, à l'époque du séjour du Saint à Manrèse, il n'aura pu le lire par lui-même avant la première rédaction de ses Exercices ; mais il n'est pas impossible que son confesseur de Montserrat le lui ait fait connaître plus ou moins complètement » (3). Jusqu'à

(1) Op. S. Bonav., t. V, p. 296 — t. IX, p. 324.

(2) *De Spiritualibus ascensioniobus*, c. 55, p. 281.

(3) P. Watrigant : *La Genèse des Exercices*... Études, t. 73, p. 209. Cette affirmation dubitative ne correspond pas à l'affirmation catégorique que les Pères de Quaracchi ont imprimée dans leur édition du traité de David d'Augsbourg. « *De exterioris et interioris hominis. Compositione, etc., Quaracchi 1899. Introductio,*

Digitized by Google

plus ample informé, cette hypothèse paraît vraisemblable. Et l'on ne s'explique pas la sévérité presque outrée, avec laquelle les derniers éditeurs des Exercices de S. Ignace, rejettent toute influence sur leur composition, en dehors de la *Vita Christi*, de Ludolphe le Chartreux, d'une *Vie de Saints* en langue romane (Jacques de Voragine) et du *Petit Gerson* c'est-à-dire, l'Imitation de Jésus-Christ (1).

Passons à notre second écrivain de Windesheim, Mauburnus, nom latinisé de Jean Mombaerts de Bruxelles. Mort en 1502, abbé de Livry, près de Paris, il consacra presque toute sa vie à la réforme des monastères Augustins. C'est à l'intention de promouvoir et conserver cette réforme, qu'il composa son *Rosetum Exercitiorum spiritualium*. Ce grand in-quarto de près de 900 pages à deux colonnes, se partage en deux parties : *Exercices de piété de la Journée* et *Matières de méditation*. Selon le titre c'est une Roseraie, mais pas mal embroussaillée, où l'attention se fatigue dans le décousu du développement anecdotique. C'est une compilation encyclopédique de la spiritualité Windeshémienne.

Nous retrouvons chez lui les citations que nous pourrions appeler classiques sur la *Strenuitas, Severitas*, *Benignitas* et la Passion (2). Il faut regretter que pour la vaillance, la sévérité et la bénignité, il n'ait pas transcrit purement et simplement Gérard de Zutphen, qu'il avait devant les yeux et auquel il emprunte l'adverbe « *légitime* ». Malheureusement, aux belles définitions de S. Bonaventure, il substitue sa propre amplification : *Strenuitas, quae negligentiam abjicit et ad dura subeunda animat ; severitas quae in pugna non cedit, non fugit sed ad finem perfert ; benignitas quae etiam vulnerata non desperat sed placide perfert cuncta.*

Ses utilisations de la Passion montrent un emploi réfléchi et direct : *Nota quod Bonaventura hunc septenarium ponit consi-*

p. XVIII ». Quoad opera Fratris Gerardi, jam notavimus in Prolegomenis ad ad tomum VIII. Operum S. Bonaventurae, p. CXII, col. 2, nos 3 et 4, ea esse aucta et in manus S. Ignatii, fundatoris societatis Jesu venisse testante Watrigant S.-J. *Études* etc., Paris, 20 oct. 1897, p. 209. La page CXII, du tome VIII renferme une coquille : 1887 au lieu de 1897. En 1887 les *Études* ne paraissaient pas.

(2) *Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria.* Monumenta Ignatiana ser. II, tome I, cf. *Recherches de Science Religieuse*, 1920, p. 393-396. *Bulletin* de Littérature Religieuse. Léonce de Grandmaison, S. J.

(3) *Rosetum Exercitiorum spiritualium*, auctore Joanne Mauburno, Bruxellense, et abbate monasterii Livriacensis. Duaci 1620. Citatio prima : P. 1, Dist. 3, titul. 12, r. 437. — La Passion se trouve P. II, Dist. 4 p. 518-543 et 563-566.

Digitized by Google

derandum pro excitanda admiratione. Ce passage est composé du rassemblement d'éléments séparés chez S. Bonaventure (1). Il apprécie même la beauté de la doctrine : « *Et Juxta Bonaventuram in Parvo Bono, pulcherrime deducta, septem signacula solvit Agnus in Apocalypsi* (2). Ce *pulcherrime deducta,* n'a pu lui venir sous la plume, qu'après une impression personnelle, expérimentée à la lecture.

A côté de ces legs du passé, Mauburnus a des citations qui lui sont propres et d'autres qui étendent le cercle des œuvres de S. Bonaventure, utilisées dans le milieu de la Vie Commune.

Désireux de développer le concept de la vie unitive, laissé de côté par Radewyns, et si mal compris par Gérard de Zutphen, Mauburnus cite ce beau texte de S. Bonaventure : *Ponit Bonaventura, in Parvo Bono, septem gradus unitivos istos, scilicet, ut*

Vigilantia te sollicitet	propter Sponsi	promptitudinem
Confidentia te confortet	»	certitudinem
Concupiscentia te inflammet	»	dulcedinem
Excellentia te elevet	»	celsitudinem
Complacentia te quietet	»	pulchritudinem
Laetitia te delectet	»	plenitudinem
Adhaerentia te conglutinet	»	fortitudinem (3).

Le manuscrit utilisé par Mauburnus devait porter « *Excellentia* » au lieu de *excedentia* que donne le texte imprimé de Quaracchi. Ce passage est un exemple de cette littérature théologico-mystique, qui ne songe pas à décrire minutieusement les phénomènes de conscience personnelle, mais qui cherche dans l'Écriture l'indication des caractères du commerce sacré de l'âme avec Dieu. Ce choix fait grand honneur à Mauburnus.

D'ailleurs il devait vivre dans l'intimité du Docteur Dévot pour pouvoir écrire la phrase suivante : *Doctor Devotus Bonaventura plures gradus et varios in variis opusculis ponit, ut patet legenti illos* » (4).

Les traces de ces lectures sont très apparentes. Comment se contenter d'une lecture transitoire de *l'Itinerarium mentis in Deum* et pouvoir résumer, comme il le fait, la doctrine des chapitres 3 et 4, à la page 749 du *Rosetum*. « *Vide Bonaventuram, in cap. 3, sui Itinerarii, ubi pulchre deducit quomodo anima est*

(1) *Rosetum*, p. 542.
(2) *Rosetum*, p. 543.
(3) *Rosetum*, p. 547, col. 2, op. S. Bonav., t. III, VIII, p. 14, n° 6.
(4) *Rosetum*, p. 476, col. 2.

Digitized by Google

Deo propinqua et quomodo memoria deducit ad aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva in bonitatem, secundum operationes. Et quomodo secundum earum habitudinem et originem deducit in Trinitatem... Multa autem limpidius contemplatur in anima donis gratuitis adornata et reformata fide spe et charitate... quemadmodum idem Seraphicus Doctor ibid. in cap. 4 est prosecutus » (1). Il faut remarquer dans ce texte l'appellation de Docteur Séraphique, qui remonte à Gerson et qui nous rappelle le beau témoignage du Chancelier de Paris sur le *Breviloquium* et l'*Itinerarium*. « Je les lis, disait-il, depuis plus de trente ans et je n'ai pas encore épuisé leur sens profond ; j'y trouve du nouveau tous les jours » (2).

Mauburnus cite les belles paroles de l'Itinéraire de l'Esprit vers Dieu (3) : « *Nam ut ait Bonaventura : qui tantis rerum splendoribus non illustratur caecus est ; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est...* (4). Enfin il a mis à contribution le *Soliloquium* du Docteur Séraphique (5) « *sed jam pro devotis negociemur quibus haec regio undique occurrit, sive enim ad plagam orientalem... sive ad aquilonarem... sive ad occidentalem... sive ad austrum...* ». Cette utilisation manifeste une imitation libre. Alors que S. Bonaventure emploie cette métaphore : « *Haec est illa quadruplex regio, videlicet orientalis, occidentalis, aquilonaris et meridionalis* » (6), pour introduire les quatre chapitres de son opuscule : *interiora*, l'âme, *exteriora*, le monde, *inferiora*, l'enfer et *superiora*, le ciel, Mauburnus l'emploie pour présenter la doctrine que S. Bonaventure expose au chapitre premier : Noblesse de l'âme dans la justice originelle, déchéance et sa misère, péché et sa difformité, restauration par la miséricorde divine. L'auteur cite d'ailleurs lui-même à deux reprises, au cours de ces pages de développement, le « *de Quatuor exercitiis mentalibus* » qui n'est que le *Soliloquium* signalé par son sous-titre (7). Comme on peut s'en assurer, l'abbé de Livry est un lecteur habituel et intelligent du Docteur Séraphique.

(1) *Rosetum*, p. 749.

(2) Opera Gersonii, t. I, col. 571. De libris legendis a religiosis : Consideratio sexta.

(3) *Rosetum*, p. 735, col. 1.

(4) Oper. 1. Bon., t. V, p. 295, n° 15.

(5) *Rosetum*, p. 744, col. 1 à p. 749.

(6) Op. S. Bonav., t. VIII, p. 29, n° 8.

(7) *Rosetum*, p. 749 : *De plaga occidentali, quomodo sumus deformati per culpam*, circa finem.

Digitized by Google

Il ne sera pas sans intérêt de joindre aux deux frères de la Vie Commune, dont nous venons de parler, Dom Garcia Cisneros, abbé bénédictin de Montserrat, dont l'*Exercitatorium Spirituale,* publié en 1500 par l'imprimerie abbatiale, a joui d'une grande célébrité, dans les controverses sur l'origine des *Exercices spirituels* de S. Ignace. Cisneros se rattache manifestement à la tradition que nous venons de parcourir. Déjà, le R. P. Watrigant (1) nous a donné les sources de l'abbé de Montserrat. Les principales sont S. Bonaventure, *les Ascensions spirituelles* de Gérard de Zutphen, citées par l'incipit *Beatus Vir,* le *Rosetum* de Mauburnus, la *Theologia Mystica*, attribuée par Cisneros à Henri de la Baume, confesseur de Ste Colette (2) et le *De Profectu Religiosorum.* On y rencontre aussi, outre S. Augustin, S. Grégoire le Grand, S. Bernard, Hubertin de Casale et Denis le Chartreux.

Mais ce qu'il faut remarquer, c'est le plan de l'ouvrage tiré de S. Bonaventure. L'*Exercitatorium* est divisé en *via purgativa, via illuminativa* et *via unitiva.* L'auteur y ajoute une quatrième partie : *Via contemplativa.* Ce faisant, il confond deux choses distinctes, la trilogie de la voie purgative, illuminative, unitive, et le dyptique de la vie active et de la vie contemplative. Ces notions devraient être exposées clairement, après avoir été pénétrées par l'étude des textes et la réflexion ; mais ce n'est ni le lieu ni le moment de le faire.

L'abbé du Montserrat a reçu la *via purgativa, illuminativa, unitiva,* de S. Bonaventure, par l'étude directe du *De Triplici via.* Je n'en veux pour preuve que la citation nouvelle qu'il en tire. Le chapitre XXVI de l'*Exercitatorium* utilise un passage du *De Triplici via*, que les Frères de la Vie Commune n'ont point employé (3). Cette déduction directe est confirmée par un détail historique, que j'emprunte au R. P. Watrigant (4). L'abbé de Montserrat avait fait établir une imprimerie dans le monastère. La *Tipografia espanôla* de Mendez et Hidalgo nous fournit le relevé des ouvrages imprimés à Montserrat pendant le premier exercice du fonctionnement de l'imprimerie, du 4 février 1499 à la fin d'avril 1500. Outre des livres liturgiques et monastiques, Cisneros avait voulu qu'on imprimât des livres de spiritualité. Son propre ouvrage sur les Exercices spirituels,

(1) Op. cit. 173, p. 208, note 1.
(2) *Hurter. Nomenclator Litterarius*, t. II, p. 870, col. 2.
(3) Op. S. Bonav., t. VIII, p. 7, surtout n° 17.
(4) Op. cit., 172, pp. 196-197, note.

Digitized by Google

y figure pour 800 exemplaires en langue espagnole, texte original, et 206 exemplaires de la traduction latine, faite par le P. Fr. Francisco de Torquemada, moine du monastère.

Quels sont les autres ouvrages spirituels choisis pour cette première édition ?

Vita Christi (méditations attribuées à S. Bonaventure) 600 exemplaires.

De Spiritualibus Ascensionibus (Gérard de Zutphen) 800 exemplaires.

Instructio Novitiorum (de S. Bonaventure?) 800 exemplaires.

Parvum Bonum (L'*Incendium Amoris* ou le *de Triplici via* de S. Bonaventure) 800 exemplaires.

Donc sur quatre ouvrages choisis, deux sont certainement franciscains. Un troisième l'est peut-être aussi, si l'*Instructio novitiorum*, signifie la *Regula novitiorum* de S. Bonaventure, ou la *Formula novitiorum* de David d'Augsbourg. Ce relevé nous montre l'estime de Cisneros pour les ouvrages franciscains de spiritualité, et entr'autres pour le *De Triplici Via,* malgré sa concision et sa profondeur.

D'ailleurs l'abbé de Montserrat a enrichi la bibliographie des citations bonaventuriennes. Le chapitre LIX de l'*Exercitatorium* est tiré de l'opuscule *De Perfectione ad sorores* (1).

Le chapitre LIII intitulé « *Summarium quoddam vitae dominicae metrice* » utilise manifestement le *Lignum vitae* de S. Bonaventure (2).

CISNEROS	S. BONAVENTURE
O crux frutex salvificus	*O crux frutex salvificus*
Vivo fonte rigatus	*Vivo fonte rigatus*
Quem flos exornat fulgidus	*Cujus flos aromaticus*
Fructus foecundat gratus.	*Fructus desideratus.*
Jesus de Deo natus	*Jesus ex Deo genitus*
Jesus promissus patribus	*Jesus conformis Patribus*
Jesus praefiguratus	*Jesus praefiguratus*
Jesus ostensus regibus	*Jesus magis monstratus*
Jesus hoste tentatus	*Jesus hoste tentatus,* etc.

(1) *Exercitatorium spirituale,* édit. Ratibonae, 1856, pp. 191-98, op. S. Bonav., t. VIII,, pp. 120 et seq. *de Perfectione ad Sorores*, c. VI. *De Passionis Christi memoria... quoniam passio ejus fuit ignominiosissima, acerbissima, generalissima et diuturnissima.*

(2) Cisneros, op. cit. p. 161 — op. S. Bonav., t. VIII, pp. 69 et 70.

Digitized by Google

A côté de ces utilisations personnelles à Cisneros, nous retrouvons les citations des Frères de la Vie Commune, sur la Passion, sur l'Aiguillon de la Conscience, son exaspération, sa rectification (1).

Certes la lecture de l'ouvrage de l'abbé de Montserrat a dû être profitable à S. Ignace de Loyola ; mais il serait contraire à la vérité historique de prétendre à un rapprochement entre les deux œuvres, qui friserait l'identification. Tout en se servant de livres de lecture, S. Ignace est resté lui-même et a conçu la spiritualité à un point de vue spécial.

C'est assez pour la gloire de Cisneros que Joly ait pu écrire ce qui suit : (2) « Enfin, était-il indigne d'inspirer l'âme forte et douce du serviteur de Jésus, celui qui, sans être appesanti par tous ces appareils de divisions et de subdivisions, écrivait : « Le moyen de reconnaître si on est purifié, c'est d'examiner sérieusement si l'on remarque en soi ces trois qualités : une ferveur qui bannisse toute lâcheté, un amour de la mortification qui maîtrise les mouvements de la sensualité, et une débonnaireté qui éloigne toute aigreur et toute malice ». Si je n'avais pas lu ces lignes dans le premier des deux traités, je croirais volontiers qu'elles sont dans le second, tant elles expriment heureusement le caractère et comme le génie spirituel de notre Saint ». Je retiens l'appréciation de M. Joly ; mais j'ajoute que dans ce cas S. Ignace a des affinités très franciscaines, puisque ce passage loué si chaudement, est tiré du bel opuscule de S. Bonaventure *De Triplici via alias Incendium amoris*.

M. Joly n'est pas d'ailleurs le seul à avoir goûté cette belle parole du Docteur Séraphique. Nous la retrouvons enchâssée dans un très beau chapitre des Directoires des Exercices de S. Ignace, publiés par les éditeurs des *Monumenta Ignatiana* de Madrid (3). « Quand l'âme est purifiée, y lisons-nous, elle est apte à recevoir les illustrations divines, disposée à la pénétration et à l'influx de cette lumière intérieure ; et en même temps est engendrée dans l'âme une vigueur qui expulse toute concupiscence, qui la rend fervente pour souffrir la pauvreté, le mépris et toute austérité, qui secoue toute négligence et la dis-

(1) Cisneros, op. cit., c. XIX, pp. 64-66, — c. XIX, pp. 69-72, — c. XXIII, pp. 76-77, — c. LVIII, pp. 182-191.

(2) H. Joly, S. Ignace de Loyola, éd. 7, p. 49.

(3) *Monumenta Ignatiana*, séries II, Tomus unicus *Exercitia et Directoria*. — Directoire de 1591, c. XXI, pp. 1075-6. Directoire de 1599, c. XXXIX, p. 1179 et seq.

Digitized by Google

pose à réaliser les bonnes œuvres avec vigilance et avec zèle ». *Praeterea cum anima purgata fuerit, fit habilis et apta ad recipiendas illustrationes divinas, et illapsum et influxum illius interni luminis, simulque gignitur in anima vigor quidem ejiciens omnem concupiscentiam, eamque ferventem faciens ad patiendam paupertatem contemptum et omnem asperitatem et excutiens omnem negligentiam et disponens ad exequenda bona opera, vigilanter et strenue* (1). Il faut reconnaître qu'il y a dans les formules admirablement burinées de S. Bonaventure, un éclat de clairon qui perce à travers sa douceur franciscaine, et qui s'adapte merveilleusement à celui qui resta, toute sa vie, le capitaine de Pampelune et après avoir guerroyé pour les princes de la terre, guerroya avec sa Compagnie, pour le Roi des rois et l'Église son Épouse.

Ne serait-ce pas le Père Aquaviva, général de la Compagnie, qui aurait utilisé cette belle citation ? Rien d'impossible à la chose. Les œuvres de S. Bonaventure avaient un regain de faveur, depuis la belle édition vaticane de Sixte V. Ne voyons-nous pas le général des Jésuites faire imprimer à l'usage de la Compagnie le bel opuscule *De sex alis Seraphim,* parce que correspondant à son esprit et d'accord avec les façons d'agir de la société : « *S. Bonaventura reliquit posteris libellum aureum : De sex alis Seraphim, quo continetur religiosae gubernationis magisterium. Hunc, quia conformis est spiritui nostro congruitque cum modo procedendi Societatis, jussit P. N. Claudius (Aquaviva) typis excudi ac per omnes Provincias disseminari, ut nostri praesertim superiores eum evolverent ac doctrinam tanti viri ad praxim referrent* » (2). La citation du P. Pontius (3) est encore plus élogieuse, puisqu'elle met l'opuscule de S. Bonaventure, presque sur le même pied que les livres de l'Institut : « *In nostra Religione societatis Jesu (quae in materia de libris aliquod tenet votum) tanti pretii tractatum hunc de Sex Alis Seraphim existimamus, quod in nostra bibliotheca eumdem fere locum, quam nostri Instituti libri obtinet* ».

S'il en est ainsi, on comprend que la belle sentence de S. Bonaventure ait frappé un jour le P. Aquaviva et qu'il l'ait

(1) Voir plus haut le texte original, cité à côté du texte de Florent Radewyns, p. 47.

(2) Oper. S. Bonaventurae, t. VIII, Proleg. c. I, col. 2, p. LX, citatio P. Julii Nigronii Itali in Commentario Regularium communium Soc. Jesu, part. 2, n° 66.

(3) Commentar. ejusdem tractatus de Sex Alix, cui titulus Mysticus Seraphim in proemio, id ibid., t. VIII, p. LX, juxta Bomelli.

Digitized by Google

fait intercaler dans les Directoires qui furent publiés sous son généralat. Un lecteur, au courant des choses spirituelles et vivant dans un commerce intime avec le Docteur Séraphique, arrive nécessairement un jour à découvrir cette perle de l'écrin bonaventurien : *L'Itinéraire de l'âme à la conquête d'elle-même*, passant par la *Triple voie* pour allumer en sa volonté *L'Incendie de l'amour*.

Enfin pour terminer cette dissertation déjà longue, un dernier détail, un dernier nom. Il s'agit de Jean de Schoonhoven. Ce compagnon de Ruysbroeck, qui défendit son maître contre les censures de Gerson, nous a laissé une lettre importante dans la question de l'Imitation de Jésus-Christ et de son auteur (1). Cette lettre fut adressée par Jean, vers 1383, à son neveu Simon, profès à Eemstyn, couvent incorporé en 1395 au chapître de Windesheim. Or je trouve dans l'ouvrage de Monsieur le chanoine Auger sur *la Mystique des Pays-Bas*, le renseignement suivant : (2) « Le manuscrit n° 239 de la bibliothèque de Louvain renferme une lettre de Jean de Schoonhoven à son neveu... c'est une espèce de *traité sur la Passion du Christ* et sur *l'Eucharistie*, que l'auteur écrit à la demande de son neveu tout en protestant de son indignité et de son impuissance à célébrer dignement ces mystères. Il en parle avec une onction touchante, il exhorte surtout au recueillement et aux exercices de la vie interne, il se plaint de la dissipation des religieux... Des stances rimées s'intercalent aussi dans le texte. Nous publions à titre de spécimen un hymne en l'honneur de la Passion, qui se trouve au folio 15 de ce manuscrit :

In passione Domini
Qua datur salus homini,
Sit nostrum refrigerium
Et mentis desiderium.

Portemus in memoria
Dolores et opprobria (3).
Christi coronam spineam
Crucem, clavos et lanceam.

Et plagas sacratissimas, etc., etc.

Or si l'on ouvre le tome VIII de S. Bonaventure à l'office

(1) *Revue du Clergé Français*, l'*Auteur de l'Imitation*, par l'abbé Vacandard, pp. 668-669.
(2) Op. cit., pp. 346-47.
(3) Op., t. VIII, p. 152, édit. Quaracchi.

Digitized by Google

de Passione Domini, on se convainct que c'est l'hymne des Matines. Nous voici donc en présence d'une nouvelle utilisation du Docteur Séraphique, dans une source des Frères de la Vie Commune, où l'on parle de la Passion et de l'Eucharistie. Il est à souhaiter que cette lettre existe encore ailleurs que dans le manuscrit 209 renseigné; car celui-ci, faisant partie de la bibliothèque de l'Université de Louvain, aura été brûlé dans l'incendie de 1914. Je signale le rapprochement, n'ayant pas eu l'occasion de rencontrer un de ces manuscrits et de vérifier, quelles sont les utilisations de S. Bonaventure, pour la Passion et surtout l'Eucharistie.

Nous voici au terme de cette énumération un peu aride de textes et de renseignements bibliographiques, d'où résulte que S. Bonaventure a été en grande estime et emploi chez les Frères de la Vie Commune. Mais nous ne pouvons nous contenter de cette constatation matérielle ; nous devons en dégager quelques enseignements sur l'histoire de la spiritualité.

D'abord l'influence de S. Bonaventure dans cette histoire apparaît par ce fait : il a forgé l'expression de voie purgative, illuminative, unitive, qui depuis est devenue classique dans la langue de la spiritualité ; surtout il nous en a donné dans le *De Triplici Via*, un aperçu transcendant de clarté, de solidité, de profondeur. Le nombre de 299 manuscrits de cet opuscule, signalés par les éditeurs de Quaracchi, (1) est un témoignage éloquent de l'estime, où l'ont tenu les générations qui suivirent. Florent Radewyns y a trouvé l'armature de son *Tractatulus de spiritualibus exercitiis*. Gérard de Zutphen et Mauburnus en ont été moins frappés, sous ce rapport. Mais Cisneros le reprend franchement. La *Formula Vitae Christianae* du frère-mineur Gaspar Hasgerus, éditée en 1533, est consacrée à son développement (2). Vers la fin du XVIe siècle, son adoption est tellement générale, qu'en 1591 et 1599 les rédacteurs du Directoire des Exercices spirituels de S. Ignace (3) n'hésitent pas à écrire un très beau chapitre : « *Brevis explicatio nonnulorum quae in directorio de tribus viis attinguntur* ». Ils y reconnaissent que la première semaine répond dans une certaine proportion à la voie purgative ; — la seconde et la troisième à la voie purgative et illumi-

(1) T. VIII, c. I, pp. X à XXV.

(2) *Formulae vitae christianae* R. P. P. Gasparis Hasgeri, fratrum minorum per superiorem Germaniam Provincialis ministri. Excudebat antverpiae Michael Hillenius Anno MDXXXIII.

(3) *Monumenta Ignatiana* loco superius citato.

Digitized by Google

native ; — la quatrième à la voie unitive. Au point de vue systématique, il faut concéder que la division en quatre semaines de S. Ignace semble un peu factice. Elle ne peut soutenir la comparaison avec la division ternaire du Docteur Séraphique. Comment ne pas admirer la profondeur et la richesse de ces simples lignes : « *Secundum triplicem viam scilicet purgativam quae consistit in expulsione peccati; illuminativam, quae consistit in imitatione Christi; unitivam quae consistit in susceptione Sponsi* » (1). C'est une parole qui projette une lumière fulgurante jusqu'au tréfonds de notre âme. Le péché est dans la conscience, la conscience est le souvenir de soi, voilà la mémoire ; l'imitation du Christ est le modèle qui illumine l'intelligence, et que la volonté réalisera dans l'union ineffable avec l'Époux. Les trois puissances, mémoire, intelligence, volonté, voilà donc le dernier fondement de cette doctrine. Scrutez-les et vous découvrirez toutes les directions pratiques de l'activité humaine, dans la restauration de notre être, son salut et sa perfection. Il faut remarquer cependant que cette trilogie dépend chez le saint Docteur d'une autre division : *Meditando, orando, et contemplando,* stades successifs de notre vie d'oraison. Cette charpente ainsi établie, il n'y a plus eu que l'amplification de détails à ajouter, de même qu'en architecture gothique, le canon établi, le multiplicité de l'ornementation a été pour les maîtres suivants la seule originalité possible. Sans doute on me parlera des prédécesseurs de S. Bonaventure et de sa dépendance à leur égard ; mais de la plupart on peut redire ce jugement de l'abbé Mignon, à propos d'Hughes de Saint-Victor : « Cette division » (des trois voies) empruntée à l'Aréopagite fut connue de notre » Victorin, qui la rapporte dans son commentaire sur la Hiérar- » chie céleste ; mais on doit ajouter que Hughes *ne paraît pas* » *avoir cherché à encadrer sa doctrine ascétique dans ces trois* » *éléments* » (2). Quant aux autres, *Epistola ad Fratres de Monte Dei, de Profectu religiosorum*, *Theologia Mystica*, ils n'approchent pas de cette concision du *de Triplici Via*, étonnante de richesse et de profondeur.

D'ailleurs, ceci est notre second enseignement, la similitude et la dépendance extérieure, avérée par des rapprochements manifestes et des citations textuelles, n'est pas le seul et principal

(1) Op. S. Bonav., t. VIII, p. 12, c. III, nº 1.

(2) *Mignon*. Les origines de la Scolastique et Hughes de Stᵗ-Victor, t. 2, p. 336. Lethielleux, Paris.

Digitized by Google

élément d'appréciation dans les œuvres spirituelles. Sans parler de l'agencement original de la doctrine, il y a l'influence intérieure qui résulte du commerce intime et continu avec une personnalité aussi forte, que celle de S. Bonaventure par exemple. Les auteurs dont nous nous sommes occupés, ne sont pas des écrivains de métier au sens moderne du mot, dont le but est d'écrire. Non, avant tout, ce sont des hommes soucieux de leur salut et de leur perfection mais qui, pour leur propre édification et celle de leurs frères, fixent sur le papier leur idée de la vie spirituelle, telle qu'ils l'ont conçue après leurs lectures, leurs réflexions, leurs prières et leurs expériences personnelles. Ils ont souci de remonter aux sources de la doctrine, se défiant de leur sens propre et nous fournissent ainsi le spectacle de la vie catholique, s'alimentant et se développant, au courant continu de la Tradition. A quelque moment de l'histoire qu'on les considère, ces écrivains savent, qu'ils ne créent pas la vérité qui les illumine et qu'ils exposent. Ils n'ont nullement en vue la gloire du génie. Leur gloire est d'utiliser les moyens mis à leur disposition pour remplir la mission reçue de Dieu : transmettre en l'éclairant le dépôt de la tradition, semblables à ces coureurs antiques, qui se passaient de main en main le flambeau, sans l'éteindre. Sur ce grand fait primordial, se greffe une certaine évolution extérieure de points de vue, de *modi dicendi,* d'expressions heureuses, qui deviennent sources de lumière pour les générations qui suivent. Quand on a bien saisi la doctrine de S. Thomas et de S. Bonaventure : que le Christ est le seul maître et que les hommes ne le sont que dans un sens très restreint et très analogique, la question des citations textuelles et des emprunts de doctrine, apparait bien peu de chose (1) ; mais reste toute entière, l'influence illuminatrice des chaînons de lumière de la tradition catholique. La citation textuelle n'indique le plus souvent que la rencontre d'une expression, qui rend adéquatement et littérairement, une vérité que l'on porte dans l'esprit, qu'elle-même peut-être nous a aidés à comprendre. Chez nos saints, tout pétris d'humilité et soucieux de manifester leur soumission à la Vérité suprême, et au Magistère chargé de nous la communiquer, elle est un acte d'abnégation de leur sens personnel et de défiance de soi, qui les honore. Ils n'aspirent qu'à s'absorber dans le concert d'ensemble, qui chante l'éternelle

(1) *S. Thomas.* Quaest. disputatae. *De Veritate, q.* de Magistro, S. Bonav., t. V, p. 567. Christus unus omnium Magister.

Digitized by Google

Vérité et ne visent pas à s'imposer à l'attention, par un chant particulier.

S. Bonaventure nous en est un bel exemple. Il a rempli sa mission, d'exprimer dans sa langue théologique l'idéal, dont S. François, réplique du Christ, avait été une apparition lumineuse ; ce qui lui a valu son beau titre de Docteur Séraphique. Il l'a fait sans recherche intentionnelle. C'est bien malgré lui, qu'apparaît dans son œuvre, une admirable personnalité d'écrivain, doué d'intelligence profonde, d'imagination brillante et de vibrante sensibilité. Il n'a jamais éprouvé d'hésitation à reconnaître sa dépendance, vis-à-vis de ses pairs, les docteurs qui l'ont précédé. Son beau *Soliloquium* n'est qu'une mosaïque de textes, empruntés à S. Augustin, S. Grégoire-le-Grand, S. Anselme, S. Bernard, S. Chrysostome, S. Jérôme, S. Benoît, les Victorins. Certes, il a écrit des pages littérairement très supérieures à ces citations. Leur emploi a été chez lui, un acte de foi en la tradition. Cependant par la volonté divine, l'œil intérieur fixé sur la lumière éternelle, il y a ajouté l'ordre résultant du choix et du rapprochement de ces textes. Que lui importait la renommée? Il vivait d'amour de Dieu et non d'amour propre. C'est ainsi qu'il a transmis aux siècles qui suivirent, le plus pur froment de ce moyen âge, nourri lui-même de la substance de l'Église des premiers temps. C'est dans cet esprit que nous devons le lire, lui et les autres docteurs, et non pour lui décerner le prix d'excellence, enfantine gloriole, qui arrête l'opération de la grâce, dans notre intelligence et notre cœur. Sans doute ses œuvres nous aideront à comprendre les doctrines d'auteurs plus récents ; ceux-ci sont des ruisseaux remontant à des sources antérieures, qui puisent elles-mêmes à la source unique, l'Écriture-Sainte et le Verbe éternel, qui est exprimé en elle comme l'alpha et l'omega de toutes choses. « Que personne donc, ne mette sa gloire dans des hommes ; car tout est à vous et Paul et Apollos, et Céphas et le monde, et la vie et la mort, et les choses présentes et les choses à venir. Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (1).

Un troisième enseignement est que, pour lire les auteurs mystiques, il faut se défier de certain esprit naturel dont S. Paul a écrit : « *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei* » (2). Ces auteurs ont des procédés et des expressions, qui nous

(1) I, Cor. III, 21-23.
(2) I, Cor. 2, 14.

Digitized by Google

déroutent et nous déplaisent. Le *De Triplici Via* en est un exemple. A la première lecture de cet opuscule, outre sa concision, on est rebuté par le souci du Docteur Séraphique, de tout encadrer dans une distinction triple ; c'est la conviction mystique de la projection, en toutes choses, de l'ombre de l'ineffable Trinité. Convenant que les mystiques ont une science plus développée que la nôtre, faisons-leur crédit ; ne cédons pas à un sentiment inconscient de rationalisme, qui veut décider de tout et tout tirer de son propre fonds. Lisons humblement, avec le seul souci de nous édifier et de nous instruire ; petit à petit, nous verrons disparaître cette répugnance intérieure, qui est un obstacle à la lumière et à la suavité. Entrer de plus en plus en contact, par le désir, avec le surnaturel, s'y plonger tout entier, comme l'éponge dans l'océan, c'est le moyen de voir se dissiper, progressivement, les ténèbres. Notre âme alors se soumettra, avec joie, à l'opération ineffable de la grâce mystérieuse ; car déjà dès la vie présente, elle peut commencer à devenir la citoyenne du ciel. Tel est le secret caché aux sages de la terre, mais révélé aux petits, c'est-à-dire aux chrétiens fidèles.

Enfin notons le caractère qui distingue la spiritualité Bonaventurienne de celle des Frères de la Vie Commune. Nous l'avons insinué, en proposant pour celle-ci l'appellation *d'ultra-concrète*. Le Docteur Séraphique n'écrit pas de traité théorique, dans le genre de Gerson ; il note, en philosophe et en théologien, ses expériences mystiques. Il est pratique, sans se lancer en des détails à perte de vue, de psychologie humaine. Ce qui prédomine chez lui, c'est le point de vue mystique : Dieu et l'opération de la grâce ; chez les Frères de la Vie Commune, c'est le point de vue ascétique : l'âme et les industries humaines dans la vie spirituelle. Quelle est l'origine de cette préoccupation nouvelle ? Sans doute, un peu le tempérament des hommes du Nord, mais beaucoup, l'importance plus grande accordée à l'âme en spiritualité, depuis maître Eckard ; et surtout l'humanisme naissant, qui aboutira à la déification de l'homme ; tout cela s'accompagnant d'une diminution du sens du surnaturel. S. Bonaventure compte beaucoup sur l'amour de Dieu pour tenir l'âme en éveil, sur toutes les occasions de se renoncer et de sortir de soi : « *Vigilantia te sollicitet propter sponsi promptitudinem* » (1). Les Frères de la Vie Commune attendent beaucoup des propos très détaillés, souvent relus et renouvelés ;

(1) Op. Bonav., t. VIII, p. 14, nº 6.

Digitized by Google

c'est l'emploi intensif de la psychologie naturelle : création d'habitudes par la répétition des actes. L'âme se disposerait ainsi à l'influence de la grâce toujours présente, mais si souvent négligée, parce qu'insoupçonnée. Prenons ce qu'il y a de bon dans les deux courants, sans fétichisme exclusiviste, surtout pour les pratiques extérieures. Certaines façons de parler me font songer aux sociétés avancées, qui multiplient les réglementations, pour suppléer aux mœurs fléchissantes. On gagnerait parfois beaucoup à revenir, pour s'en inspirer, à celui qui aurait pu s'appeler le *Docteur sobre*, mais qui reçut le surnom de *Docteur Dévot*, aujourd'hui disparu devant le beau titre de *Docteur Séraphique*.

(*A suivre.*)

P. SYMPHORIEN.
O. M. C.

Digitized by Google

LE PÈRE JOSEPH DE PARIS

(L'Éminence Grise)

SA VIE — SES ÉCRITS (1)

CHAPITRE Ier. — *L'enfant. L'étudiant. (1577-1535.)*

François Le Clerc du Tremblay naquit à Paris (2) le 4 novembre 1577 de Jean Le Clerc, seigneur du Tremblay, et de Marie de La Fayette.

Son père et sa mère étaient l'un et l'autre issus de race ancienne et de sang généreux, illustré au service de la France.

Les Le Clerc appartenaient à la noblesse d'épée (3). On a dit

(1) Extrait d'une vie qui paraîtra prochainement.

(2) Né à Paris, François Le Clerc du Tremblay s'appela en religion le P. Joseph de Paris, conformément à la pratique des Capucins, qui prennent le nom de leur lieu de naissance. Les historiens qui l'appellent le P. Joseph du Tremblay, lui donnent un nom qui ne fut jamais le sien. Sans doute ils le croyaient né au Tremblay. C'était une première erreur. — Une seconde a été de confondre le Tremblay situé près de Montfort-l'Amaury (département de Seine-et-Oise, arrondissement de Rambouillet, à quatre lieues de Versailles) avec le Tremblay de l'Anjou (département de Maine-et-Loire, arrondissement de Segré). Cette confusion a été commise notamment en 1853, par Avenel, qui, dans ses *Lettres, Instructions diplomatiques et papiers d'État du Cardinal de Richelieu* (t. I, p.65, note), dit que le P. Joseph était de la famille des seigneurs du Tremblay en Anjou » ; en 1865, par Victor Cousin, qui, dans la *Jeunesse de Mazarin* (p. 311, note), le fait sortir « d'une bonne famille d'Anjou » ; en 1877, par M. J. Parmentier, qui, dans sa thèse latine de doctorat ès lettres *(De P. Josephi, Capucini, publica vita, qualis ex ejus cum Richelio commerciis appareat,* p. 21), le déclare issu « *e nobili gente Tremblaia in Andegavia* », et encore en 1893, par M. Gabriel Hanotaux, qui, dans son *Histoire du Cardinal de Richelieu* (t. I, p. 118), le dit toujours « issu d'une bonne famille de l'Anjou ». Ces historiens ont sans doute suivi la *Biographie Michaud*, d'après laquelle aussi « François naquit de Jean Le Clerc, seigneur du Tremblay, en Anjou ».

(3) *Vie du R. P. Joseph de Paris, prédicateur de l'Ordre des PP. Capucins, Commissaire apostolique des Missions étrangères, Fondateur des Religieuses réformées de saint Benoît sous le titre de la Congrégation de Notre-Dame du Calvaire,* par Claude Lepré-Balain, [illegible]

Cette *Vie*, [illegible] à 1647.

Digitized by Google

qu'ils avaient reçu leurs titres des prédécesseurs de saint Louis (1). Ce qui est sûr, c'est que, sous le règne de Charles VI, alors que le patriotisme était devenu trop rare chez nous, le chancelier de France Jean Le Clerc servait glorieusement son pays contre les Anglais et donnait sa vie « pour la défense des intérêts légitimes de l'État » (2). A la mort de Jean Le Clerc, sa famille se divisa en deux branches, les Le Clerc de Fleurigny et les Le Clerc du Tremblay. Les Le Clerc du Tremblay furent tous de robe. Ils servirent utilement leurs rois dans le conseil privé ou dans la cour du parlement. Des lettres de François Ier et de Charles IX reconnurent les services de Jean Le Clerc du Tremblay et de ses « prédécesseurs ». Jean Le Clerc était le grand-père de François. Jean, son père, également conseiller du roi, fut premier président des requêtes du palais. Il fut aussi chancelier du duc d'Anjou, frère de Henri III (3).

Marie de La Fayette était fille de Claude de La Fayette, baron de Saint-Romain, en Auvergne, et de Maffliers, près Paris. Elle descendait de l'illustre maréchal Gilbert Motier de La Fayette, qui fut connétable sous Charles VI et Charles VII. C'est Gilbert Motier de La Fayette, qui le premier, par la victoire de Baugé remportée sur les Anglais en 1421, troubla les succès et les prétentions du vainqueur d'Azincourt, envahisseur de notre sol, usurpateur de la couronne de France, et fit sur notre patrie vaincue et humiliée, presque ensevelie dans sa défaite, lever l'aurore de la résurrection, méritant ainsi de prendre part à la délivrance d'Orléans et, victorieux avec Jeanne d'Arc, de l'accompagner à Reims, pour y jouir de son triomphe et de celui du roi.

Les familles paternelle et maternelle de François Le Clerc du Tremblay étaient honorées des plus hautes alliances. Les de La Fayette étaient unis aux de Joyeuse et aux de Montmorency, et les Le Clerc du Tremblay aux de Retz, et même, par Yolande de Melun, au sang des rois de France. Aussi ce fut la fille de Henri II, Diane légitimée de France, duchesse d'Angoulême et douairière de Montmorency, qui, « ayant de puissantes inclinations pour l'une et l'autre famille », fit le mariage de Jean Le Clerc du Tremblay et de Marie de La Fayette de Saint-Romain

(1) *Histoire de la vie du R. P. Joseph Le Clerc du Tremblay, capucin,* par l'abbé Richard (un autre prêtre angevin), Paris, 1702, 2 in 12. (t. I, p. 2.)

(2) Lepré-Balain, l. I c. 1. — Cf. l'abbé Richard, t. I, p. 5 et G. Fagniez. *Le P. Joseph et Richelieu*, t. I, pp. 23-27.

(3) Le prince, auprès de qui venait de se grouper le parti des malcontents.

Digitized by Google

et de Maffliers (1). Elle fut aussi la marraine de leur fils aîné. Son frère, le duc d'Anjou, fut le parrain.

Pour faire honneur au frère et à la sœur du roi, rien ne fut négligé par M. et Mme du Tremblay. L'enfant ondoyé aussitôt après la naissance, on mit six semaines à préparer la pompe du baptême. Avec la permission de l'évêque de Paris, on choisit pour la cérémonie, non l'église paroissiale de Saint-Merry, qui était très éloignée de l'hôtel de M. du Tremblay (2), mais celle des religieux de Sainte-Croix de la Bretonnerie (3), où, pour ce jour, l'on fit établir des fonts baptismaux. L'assistance fut considérable, attirée par la sympathie, et aussi par la curiosité. Car ce cortège devait être attrayant, où s'avançait, avec sa sœur, le frère du roi, entouré de ses gardes, précédé de toute sa maison, « les principaux personnages de la cour portant les choses requises à la solennité, le cierge, la salière et le reste, en bel ordre » (4).

Le duc d'Anjou donna à son filleul, non pas le nom de Jean, que se transmettaient depuis de nombreuses générations les aînés de la famille, mais son propre nom, et il l'appela François. Ce nom parut un présage. « Monsieur le Président, dit le prince au père, vous m'avez fait appeler votre fils François. Il sera toujours pauvre et ne possédera jamais rien. » Prophétique ou non, cette parole se réalisera pleinement. François du Tremblay, disciple de son saint patron, l'héroïque pauvre d'Assise, deviendra son fidèle imitateur. Jamais il ne connaîtra l'argent. Jamais les plus grandes faveurs du monde ne pourront le toucher ni le tenter.

L'enfance de François fut extraordinaire. Durant les six semaines qui précédèrent sa naissance, les médecins n'avaient pas cessé de le condamner à une mort certaine, lui et sa mère. Il vint au monde « aussi fort et bien nourri que si sa mère eût été sans incommodité », et Mme du Tremblay vivra plus de quatre-vingts ans.

D'une précocité merveilleuse, l'âme de François se tourna aussitôt vers Dieu. Il n'avait pas trois ans que la vue d'une église

(1) Lepré-Balain, 1. 2. — G. Fagniez, 1, pp. 31-38.

(2) M. et Mme du Tremblay habitaient rue Sainte-Avoye un hôtel de famille acquis en 1486 (Cf. G. Fagniez, t. II, p. 154). C'est dans cette rue, près du Temple, que fut établie la maison des *Nouvelles catholiques*.

(3) *Remarques notables des actions de la vie du R. P. Joseph en son enfance et sa jeunesse*, rédigées par écrit de la propre main de Mme sa mère (ms. du Calvaire d'Orléans, 11 pages in 4°).

(4) Lepré-Balain, 1, 2.

Digitized by Google

lui touchait le cœur, et « faisait tomber à terre tous les jouets qu'il avait en main ». Lorsqu'il passait devant l'église de Notre-Dame, sa mère, pour donner satisfaction à la piété de son fils, faisait arrêter son carrosse. Il entrait pour prier, et à la porte, « il choisissait à l'étal des marchands tout ce qui sert à dire la messe, calices, chandeliers et toutes autres choses nécessaires à cet effet ». Les babioles de cet enfant étaient la croix et le crucifix. « A la maison, il n'avait d'autres passe-temps que d'agencer des chapelles, et, avec les enfants du voisinage, de louer Dieu par des chœurs et concerts de voix puériles ». Un jour, M. le Président recevait à sa table de nombreux gentilshommes, dont plusieurs étaient de la religion réformée. Vers la fin du repas, le petit François monte sur un placet, fait le signe de la croix et dit : « Messieurs, écoutez-moi ; je vous conterai comme Notre-Seigneur a été crucifié ». Et il le fit avec une émotion si vive qu'elle interrompit plus d'une fois son récit, et si pénétrante qu'elle gagna tous les assistants. Il était dans sa cinquième année. Les religieux avaient souvent des affaires à traiter avec M. le Président. François, par reconnaissance peut-être, sûrement par piété, se faisait solliciteur pour eux. « C'est le procès de mes amis que je vous recommande », disait-il à son père. Et M. le Président, toute autre affaire cessante, se faisait apporter les sacs par ses secrétaires. L'historien qui nous raconte ces détails, Lepré-Balain, les tenait de dom Carré, un chartreux qui avait été gouverneur de François du Tremblay (1), et François du Tremblay lui-même nous les confirme dans un écrit qui avait précisément pour objet de « remercier Dieu des grâces particulières dont il avait prévenu son enfance » (2).

Les prévenances divines portèrent François à l'étude comme à la piété, par un goût non moins extraordinaire. « J'aimais les livres avec passion, nous dit-il, et ne pouvais encore lire que je les feuilletais avec plaisir sans savoir ce que j'y aimais ». Il

(1) G. Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. 1, pp. 50-51, nous apprend que « Pierre Carré fut pendant treize ans (1586-1599) attaché à la personne de François du Tremblay avec le triple caractère de domestique de confiance, d'intendant et de gouverneur » ; qu'il lui rendit des « services variés », qui furent d'ailleurs généralement récompensés ; qu'il fit profession à la Chartreuse de Nantes, qu'en 1633 il était procureur de ce couvent, et qu'il survécut au P. Joseph.

(2) C'est le *Discours du R. P. Joseph de Paris, capucin, en forme d'exclamation sur la conduite de la divine Providence en la disposition des divers événements de sa vie depuis sa naissance jusqu'à son entrée en religion*. Ms du Calvaire d'Angers, 150 pp. in 4°. (p. 2).

Digitized by Google

l'apprit bien vite. Car son père devait seconder ces attraits de tout son pouvoir. En effet, M. du Tremblay « aimait et entendait les lettres », et « était entre les savants de son âge ». Les écrivains de l'antiquité étaient ses familiers. Il composait des vers qui méritaient les éloges d'Étienne Pasquier. « Mon père, qui aimait les lettres, dit François du Tremblay, fut soigneux de m'y faire instruire ». M. le Président le fit par amour des lettres, mais davantage encore par un juste sentiment de son devoir. Aussi conjurait-il souvent Mme du Tremblay, au cas où il mourrait avant que l'éducation de leur fils fût achevée, de ne rien négliger pour lui assurer à tout prix « des maîtres qui fussent choisis parmi les excellents en probité et en savoir » (1).

François avait moins de sept ans, lorsqu'on lui donna un précepteur à la maison paternelle. Ce maître, dont le nom nous est inconnu, dut être l'un des « excellents » que M. du Tremblay désirait pour son fils. Car il apprit très vite à son élève les principes du latin et du grec, du latin suivant les méthodes de l'enseignement public d'alors (2), du grec par le seul moyen de la conversation, de l'un et de l'autre avec un rare succès. D'ailleurs l'enfant, en dehors de sa mère, ne voyait que son maître et son père, et son père comme son maître ne lui parlaient qu'en grec (3). Le régime pouvait paraître dur. Il était sûrement salutaire.

Pourtant ce régime ne suffit pas longtemps à l'avidité intellectuelle de François du Tremblay. Cet enfant se sentait amolli par les caresses maternelles. « Ma mère me gâte, disait-il, elle veut faire de moi un petit délicat. » Lui, qui voulait être un homme, douta de la formation de son caractère et du développement de son esprit, s'il demeurait sous cette influence. Pour y échapper, il supplia ses parents de le mettre au collège. Son père se réjouit. Sa mère se résigna (4).

On était en 1585. Les discordes civiles avaient déjà, comme dit Étienne Pasquier, « effarouché un grand nombre d'élèves de l'université et dévasté plusieurs collèges » (5). La plupart cependant résistaient à la tempête et continuaient à recevoir les enfants des meilleures familles de Paris. De ce nombre était celui

(1) *Discours du P. Joseph*, p. 23, et Lepré-Balain, 1, 4.

(2) D'après les *Commentarii grammatici* de Despautère.

(3) Voir dans les *Essais* de Montaigne comment lui-même apprit le latin et le grec. La comparaison est intéressante.

(4) *Remarques notables*, et Lepré-Balain, 1, 4.

(5) Étienne Pasquier, *Les Recherches de la France*, 1643, l. IX, c. 18, p. 831.

Digitized by Google

de Boncourt (1). Nulle part les études n'étaient plus fortes, ni les professeurs plus renommés (2). Le principal, Jean Galland, héritier des traditions de son grand-oncle et de son oncle, Pierre et Guillaume Galland, « excellait comme eux à faire fleurir son collège en hommes doctes et à pratiquer les plus savants et éloquents de l'Université, pour le rendre de plus en plus célèbre par les maîtres et auditeurs tout ensemble » (3). Mathieu Bossulus et Jean Le Grand avaient enseigné à Boncourt. Daniel d'Auge et Georges Critton y enseignaient encore (4). M. le Président du Tremblay conduisit son fils à Boncourt.

Les maîtres de François lui firent le meilleur accueil, d'abord par respect pour son père, bientôt par estime pour lui-même. Cet élève, en effet, n'avait qu'une crainte, celle d'être obligé, tombant malade, de rentrer au logis paternel et de « perdre la présence de son maître ». Ni pour ses études, ni pour sa conduite, il n'était jamais besoin du fouet, auquel, paraît-il, aucun élève n'échappait alors (5). Jamais Galland n'avait rencontré « pareil esprit ». Jamais Critton n'avait trouvé élève si agréable. « En un mois, il apprenait plus que ses compagnons en six (6) ». Du reste le principal de Boncourt eut bientôt l'occasion de montrer l'estime qu'au collège on faisait de François du Tremblay.

Ronsard mourut le 25 décembre 1585. Boncourt était sa maison de Paris. Depuis dix ans il ne descendait pas ailleurs, et cette année-là même il y avait séjourné malade du 7 février au 18 juin. C'était son « Parnasse de Paris » (7), et il aimait à y voir jouer les pièces dramatiques des poètes de sa Pléiade (8).

(1) Très florissant pendant tout le XVIe siècle, le collège de Boncourt fut réuni en 1638 au collège de Navarre, le collège où Richelieu étudia de 1594 à 1598.

(2) Le *Ratio studiorum* des PP. Jésuites n'était pas encore appliqué au collège de Clermont.

(3) Le collège de Boncourt fut rendu célèbre au XVIe siècle par la famille Galland, qui lui donna trois principaux, Pierre, Guillaume et Jean Galland *(Gallandius,* ainsi qu'on disait alors).

(4) Voir les *Dictionnaires* de Moreri et de Bayle, articles *Bossulus, d'Auge* et *Critton.* — Pour Mathieu Le Grand, v. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. VI, p. 954.

(5) V. les *Essais* de Montaigne, 1, 14, et le *Ratio studiorum*, p. 107.

(6) Lepré-Balain, 1, 5.

(7) Cf. dans les *Œuvres de Pierre Ronsard*, 1609, la *Vie de Ronsard*, par Claude Binet, p. 1153.

(8) Cf. Etienne Pasquier, *Les Recherches de la France*, 1643, l. VII, c. 8, p. 628. — J. A. Dulaure, *Histoire physique, civile et morale de Paris*, t. III, pp. 183-184, — et Sainte-Beuve, *Tableau de la poésie française au XVIe siècle*, p. 205.

Digitized by Google

Il aimait surtout à y jouir de l'intimité de Jean Galland, son grand ami, « sa seconde âme », comme il disait, son futur héritier. Ronsard mort, « Galland fit pour lui ce que la France devait. Il fit dresser un magnifique appareil en la chapelle de Boncourt, et là furent célébrées et imitées les funérailles le lundi 24 de février 1586, fort solennellement ». Ainsi dit l'historien de Ronsard, Claude Binet, qui décrit la pompe funèbre avec enthousiasme. Le prince Charles de Valois était présent, ayant près de lui le duc et le cardinal de Joyeuse, un nombre incroyable de grands seigneurs, « l'élite du grand sénat de Paris et la fleur des meilleurs esprits de France ». Et « les oraisons funèbres, les éloges et vers qui ce jour furent sacrés à la mémoire de Ronsard », étaient en si grand nombre que l'historien renonce à les décrire par le menu (1). C'est très regrettable. Car il eût été intéressant pour nous de rapprocher de l'oraison funèbre de Jacques Davy du Perron (2) le discours latin de François du Tremblay. En effet « notre jeune écolier parla plus d'une heure en latin à l'étonnement de tous » (3). C'est ce que nous apprenons de Lepré-Balain, qui, il est vrai, mentionne seulement « une grande assemblée de seigneurs et de messieurs du Parlement tenue à Boncourt en l'année 1586 », sans préciser autrement la date. Mais il n'y a guère de doute que cette assemblée ne fût celle du 24 février. Il était naturel que, pour faire honneur au duc et au cardinal de Joyeuse, Galland produisît en public leur jeune parent. Du reste il ne l'était pas moins que Critton, autrefois professeur des Joyeuse (4), alors pédagogue de François du Tremblay (5), mit, comme il l'avait fait pour d'autres (6), la main au discours latin de son caméristé.

François du Tremblay gardera très fidèlement le culte de Ronsard. Toute sa vie il aimera à écrire des vers à ses heures

(1) *Vie de Ronsard*, p. 1157.

(2) Le futur cardinal du Perron. En 1586, il avait vingt-six ans et était encore laïque.

(3) Lepré-Balain, I, 5. — Gardons-nous de crier à l'invraisemblance. Montaigne, d'après ce qu'il nous dit (*Essais*, I, 25) en eût fait tout autant peu après six ans. Et M. Houssaye (*M. de Bérulle et les Carmélites de France*, p. 92) a tort de dire que Pierre de Bérulle, — qui fut élève de Boncourt de 1585 et 1589, — « put ne pas comprendre toutes les délicatesses de pareil discours latin ». Pierre de Bérulle n'était pas un élève moins extraordinaire que François du Tremblay.

(4) Goujet, *Mémoire historique et littéraire sur le collège royal de France*, t. I, pp. 504-505, et Moreri, *Dictionnaire*, article *Critton*.

(5) Lepré-Balain, I, 5. Cf. Étienne Pasquier, *Les Recherches de la France*, l. IX, c. 17, p. 830.

(6) Cf. Niceron, *Mémoires*, t. XXXVII, pp. 351-357.

Digitized by Google

de loisir, et ses nombreuses improvisations révéleront jusqu'à la fin l'école à laquelle il appartenait. Il ronsardisait plus encore que Malherbe. Son initiateur avait dû être son père lui-même. Evidemment M. le Président était un admirateur de Ronsard, peut-être son ami. Car nous avons de lui quelques vers émus sur la mort du poète (1). D'ailleurs Galland, qui avait fait à

(1) Ronsard a été célébré non seulement en un discours latin par François du Tremblay, mais encore en vers latins par son père, par son pédagogue et par son principal. Curieux concours, dont il nous est très agréable de pouvoir soumettre les pièces au jugement du lecteur.

1° De Jean Galland :

Piis amici Ronsardi manibus.

Ronsarde, Æoniae decus immortale cohortis,
Pars animae quondam dimidiata meae,
Si quis inest sensus defunctis, sit tibi gratum
Postremum hoc mœsti funeris officium,
Accipito has veras lacrimas ac intus obortas,
Quas meus ex imo pectore fundit amor.
Sed lugere nefas, quoniam tua fama superstes
Orbi te illustrem conspicuumque refert,
Et quoniam, ut spero, felix conviva deorum
Pro nobis miseris vota precesque facis.

2° De Georges Critton :

Epitaphium Petri Ronsardi, ejus cenotaphio appositum quo die in Becodiano eidem est parentatum.

Urna brevis, vates heu ! quot divinaque claudis
Nomina, pyramidum marmore digna tegi !
In te Maeonidae requiescunt busta, Maronis
Maeonidae bustis addita busta jacent.
Tu capis ingentem, quo non ingentior alter,
Pindaron, Ascraei relliquiasque senis.
Ossa Venusini vatis, vatisque Peligni
Credita sunt fidei, nobilis urna, tuae,
Quale o depositum ! Quali servanda metallo
Ossa poetarum, tu, brevis urna, capis !
Ista in Ronsardo quia turba revixerat omnis,
Omnis in hoc uno contumulata jacet.

3° De Jean Le Clerc *(Io. Clerici, libelli supplicum in senatu Paris. praesidis)* :

Unde orta est, aut unde ruit tam dira repente
Tempestas ? Medium video discedere caelum,
Palantesque polo stellas, desertaque summi
Ardua Parnassi, totumque Helicona madere
Effusum in lacrimas, pullata veste sorores
Atra queri et longas in fletum ducere noctes,
Ronsardo linquente orbem superisque locato.
Quam bene consultum est, Gallo quod carmine versus
Scripserit ! Is Latio si usus sermone fuisset,
Occiderent una Musae Latiæ atque Camenæ.
Sed vivunt, retinentque decus primumque nitorem.
Æternum ut laudent vectum super astra poetam.

Cf. les *Œuvres de Pierre Ronsard*, 1609, pp. 1198, 1165, 1199-1200.

Digitized by Google

Ronsard de grandioses funérailles, ne négligeait rien pour entretenir son culte à Boncourt. Outre qu'il éleva en sa chapelle une statue de marbre au poète, il célébrait ses anniversaires par un service solennel et des joutes littéraires dont les tenants étaient les meilleurs étudiants de son collège (1). Du reste plus qu'à personne, il appartenait à l'éditeur des œuvres du maître (2) de les interpréter et d'en donner à des jeunes gens les morceaux choisis qui leur convenaient.

Le jour où M. du Tremblay applaudissait son fils à Boncourt, nul doute qu'avec joie il ne se figurait pour lui un très brillant avenir. Hélas ! il n'en devait pas jouir autrement. M. du Tremblay mourut l'année suivante. L'épreuve était grande pour François, qui n'avait pas encore atteint sa dixième année. Il le comprit, et, joignant la réflexion à la douleur, il pleura dans son père non seulement l'auteur de sa vie, mais encore le sûr appui de sa jeunesse, le guide éclairé qui devait le conduire à la science et à la vertu. Sa mère, semblable à toutes les mères, qui soignent d'abord la vie qu'elles ont donnée, ne se ferait-elle pas sur la santé de son fils des préoccupations excessives ? Mue par une tendresse exagérée, n'allait-elle pas le retirer du collège, et, par une affection plus vive que sage, arrêter le développement de son esprit en supprimant les exercices qui l'avaient si rapidement avancé ? Désireuse de tromper sa douleur, ne voudrait-elle pas le garder auprès d'elle, comme l'image vivante de celui qu'elle avait perdu ?

L'âme toute pleine de ces craintes, François va trouver Mme du Tremblay. D'abord, il se reconnaît doublement obligé de lui plaire et de la servir. Il lui promet de lui rendre tout le respect qu'il devait aux volontés de son père. Puis il lui assure que cette mort qu'il pleure, fait croître en son âme le désir de la vertu et des lettres. Que sa mère veuille bien favoriser ce désir, il ne négligera jamais ses intérêts, jamais il ne sacrifiera le bienfait de sa présence qu'à son devoir et aux ordres qu'elle-même lui donnera. Ce langage, sur les lèvres d'un enfant de dix ans, étonna Mme du Tremblay. Elle ne savait ce qu'elle devait admirer davantage de cette force d'âme qui, sensible au malheur présent, ne perd pas de vue les devoirs de l'avenir, ou d'une insinuante éloquence qui, pressentant l'opposition, tire de l'adversaire le moyen même de le combattre. Aussi elle ne

(1) Cf. *Thuani historiae*, lib. LXXXIII, *in fine*.
(2) Cf. Dans les *Œuvres de Pierre Ronsard*, 1609, la *Dédicace à Henri III*.

Digitized by Google

résista ni aux sages sollicitations de son fils, ni au souvenir des volontés de son mari. Cette fois encore elle se résigna et laissa François au collège. Du reste l'enfant, comprenant le sacrifice de sa mère, ne manqua pas de la visiter souvent dans le cours de l'année de son deuil, et la mère, touchée d'une délicatesse et d'une attention aussi filiales, fit tout pour avancer des progrès dont elle tirait sa meilleure consolation (1).

Cependant le désarroi grandissait dans tous les collèges, même dans celui de Boncourt. Henry III, qui, en 1584, se plaignait déjà « que les troubles politiques eussent diminué et dépravé l'Université » (2), rendait, en 1587, des ordonnances sévères contre les désordres des collèges et les corrupteurs de la jeunesse (3). Mais en cela, comme en tout le reste, le roi était impuissant. Et le mal fut porté à son comble, quand, après la journée des Barricades (12 mai 1588), les gens de guerre envahirent les collèges, eux et tous les désordres qui les accompagnent d'ordinaire. Dès lors on n'y pouvait plus étudier. Ni le bruit des armes ne permettait d'entendre la voix des maîtres ; ni les préoccupations politiques, de les écouter. Bientôt sans doute on n'y pourrait plus vivre. Paris allait être assiégé par les troupes royales, envahi par la famine (4). Effrayée, Mme du Tremblay voulut sauver son fils du péril, et, comme dit Lepré-Balain, « mettre en lieu sûr la plus précieuse pièce de son trésor (5) ». Elle quitta Paris avec ses trois enfants (6), et s'établit, près de Rambouillet, à son château du Tremblay, qu'elle fit fortifier. Georges Critton regretta vivement son élève. Il eût voulu le suivre, et il l'eût fait, s'il n'eût eu des obligations envers plusieurs autres enfants de bonne maison. L'élève pleura son maître, pensant que sans lui il ne pourrait plus autant apprendre, et, quand au Tremblay il n'entendit plus sa voix, il se crut au désert (7).

Il y eût été en effet, s'il n'eût trouvé dans la bibliothèque

(1) *Discours en forme d'exclamation*, p. 54. — Lepré-Balain, I, 6-7.

(2) Cf. Du Boulay, *Histoire de l'Université de Paris*, t. VI, p. 916, et Jourdain, *Histoire de l'Université de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 2.

(3) Cf. G. Emond, *Histoire du collège Louis le Grand depuis sa fondation jusqu'en 1830*, 1865, pp. 38 et suiv.

(4) Sur le sort qui attendait alors les collèges de Paris, il faut lire dans la *Satire Ménippée*, la harangue de M. le recteur Roze.

(5) Lepré-Balain, I, 7.

(6) M. et Mme du Tremblay avaient eu quatre enfants : François, né en 1577, Marie, née en 1578, Charles, né en 1584, et un autre dont le P. Joseph parle comme « d'un ange au ciel ». *(Lettres à sa mère.)*

(7) Lepré-Balain, I, 7.

Digitized by Google

paternelle un « Plutarque traduit du grec par Amyot ». La compagnie, la conversation d'un ancien dont son père avait dû lui parler comme d'un excellent ami, charmèrent la solitude de François du Tremblay. Cet enfant, plus mûr que ses années, goûta l'historien moraliste, si bien que, pour se mieux pénétrer de ses leçons, il « translata du français en latin » une partie de ses œuvres. Cette traduction, envoyée au principal de Boncourt, l'émerveilla. Il connaissait l'ardeur de François du Tremblay pour l'étude et son savoir prématuré. Mais jamais, dit-il, il n'eût « attendu œuvre aussi judicieuse d'un traducteur de onze ans » (1).

Cependant François ne conversait pas toujours avec Plutarque. Il vivait aussi avec lui-même et davantage encore avec Dieu. La réflexion fortifiait son esprit, la méditation élevait son âme, au point que vers le même temps il eut la pensée d'écrire un *Discours sur le bonheur de la vie monacale*. C'était l'exposé des nombreux avantages qu'il entrevoyait dans cette vie. François dédia ce *Discours* à un de ses oncles, ecclésiastique et savant homme. La thèse fut par lui grandement applaudie, comme aussi la démonstration qui l'appuyait. « Pareil sujet, disait-il, n'avait pu être conçu ni exécuté sans un particulier mouvement du ciel » (2). Le ciel, en effet, agissait sur l'âme de François du Tremblay par les lectures austères et pieuses où il se complaisait. Dans la confession qu'il a écrite des fautes de son enfance et de sa jeunesse, il se reproche d'avoir trop souvent lu les fables, celles d'Amadis et autres (3). Ce n'était pas sa lecture ordinaire. Après ses études, nous dit son biographe, s'il ne composait pas des vers pleins de dévotion, il apprenait, pour les réciter le soir à sa mère, quelques pages édifiantes. C'est ainsi qu'à moins de onze ans, il lisait sur la fin de l'homme un « dialogue entre le corps et l'âme d'un damné », qui le saisit d'une sainte horreur pour trois mois entiers : rien que la prière ne pouvait l'en

(1) Comme Montaigne eût applaudi François du Tremblay, lui qui, dans ses *Essais*, I, 25, a écrit : « Quel profit ne fera pas notre écolier à la lecture des *Vies* de notre Plutarque ! »

(2) Lepré-Balain, I, 7.

(3) *Discours en forme d'exclamation*, p. 65. — Cf. Montaigne, *Essais*, I, 25, « Des Lancelots du Lac, des Amadis, des Huons de Bordeaux, et tels fatras de livres à quoi l'enfance s'amuse, je n'en connaissais pas seulement le nom ». Montaigne, à l'âge de sept ou huit ans, ne faisait que du latin. Il « se dérobait de tout autre plaisir pour lire les fables de la *Métamorphose* d'Ovide ». Il « enfilait tout d'un train Virgile en l'*Énéide*, et puis Térence, et puis Plaute ».

Digitized by Google

divertir (1). C'est ainsi qu'il se faisait raconter la vie de sainte Avoye, la fille d'un Sicilien, « qui préféra à la main d'un grand de la terre les noces spirituelles de l'Agneau » (2). Ces noces célestes le remplissaient d'aise et de désir, et, souhaitant pour lui-même une telle grâce, il n'osait plus prendre goût à ses passe-temps ordinaires, de peur qu'ils ne le privassent d'un si grand bien. Mais, plus que tout le reste, il aimait à lire la vie des saints ermites, des Paul, des Antoine, des Hilarion, de tous les grands habitants du désert (3). Comme il devait arriver, ces lectures continuelles lui mirent bientôt au cœur, non plus seulement l'admiration, mais le désir de la vie monacale. Et ce désir fut plus qu'un vain et fugitif caprice. Ce fut un projet qui faillit recevoir son exécution, avant même que François eût achevé sa quatorzième année.

En 1591, Mme du Tremblay dut se rendre en Picardie pour affaires d'intérêts. A son départ, elle avait confié son fils à une famille voisine et amie. François avait avec lui son gouverneur et un vieux domestique qui ne l'avaient jamais quitté depuis son séjour à Boncourt (4). D'ailleurs le logis, très fortifié, était à l'abri de toute surprise. Mme du Tremblay n'avait donc rien à craindre pour son fils, que de lui-même. En effet, il s'en fallut de peu qu'à son retour, il n'eût déjà échangé la maison hospitalière pour un couvent : couvent de Chartreux, chez qui il avait fréquenté à Paris, étant en l'âge de huit à neuf ans, ou couvent de Capucins, qu'il ne connaissait pas, mais vers qui il se sentait poussé par une voix intérieure. Était-ce le fait de sa bouillante nature ? Il se le demanda. Était-ce un appel du ciel? Il le crut, et il voulut obéir à Dieu. Mais il n'y avait pas de couvent de Capucins dans le voisinage. Le plus proche était à Paris. Et Paris était distant de neuf lieues. Et les chemins alors n'étaient pas sûrs. François du Tremblay se dit qu'il changera ses habits avec le premier pauvre qu'il rencontrera, et qu'ainsi déguisé il

(1) *Discours en forme d'exclamation*, pp. 62-78.

(2) *Discours en forme d'exclamation*, pp. 79-86. — Sainte Avoye était la fille d'un prince païen et persécuteur des chrétiens, et d'une mère chrétienne, Gérasine, qui réussit à convertir son mari vers la fin de sa vie. Gérasine, née en Grande-Bretagne, y avait une sœur nommée Darie, mariée à un prince de Cornouailles et mère de sainte Ursule. Invitée au mariage projeté de cette nièce, Gérasine amena avec elle sa fille Avoye. Celle-ci s'attacha à sa cousine, quand elle sortit de la Grande Bretagne avec ses onze compagnes. Sainte Ursule reçut la couronne du martyre à Cologne. Sainte Avoye n'obtint cette faveur que plus tard, dans le Boulonnais, dit-on.

(3) *Discours en forme d'exclamation*, p. 105. — Lepré-Balain, I, 8.

(4) Cf. G. Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. I, p. 46.

Digitized by Google

pourra pénétrer dans la ville. Il fait une lettre pour un de ses amis, qui devra avertir Mme du Tremblay de la résolution de son fils et « selon son pouvoir la consoler d'une si étrange et inopinée absence ». Et il serait parti, si Dieu ne lui avait parlé plus clairement par la bouche d'une de ses servantes, qui, confidente du projet, conseilla de ne rien précipiter et de mûrir plus longuement pareil dessein. Le conseil était sage. Il avait été demandé ; il fut suivi. Car, si ardents que fussent ses désirs, François du Tremblay ne voulait, ni n'avait jamais voulu agir à la légère (1). En lui il n'y eut rien de puéril, pas même les tentations, ni la manière de les combattre et de les vaincre. En effet, ce qui avait failli le jeter dans un couvent à moins de quatorze ans, c'était le souvenir de ses lectures, mais c'était aussi une tentation redoutable, une de celles dont on ne triomphe guère que par la fuite.

François du Tremblay, encore « tout tremblant du péril passé », a raconté lui-même l'histoire de cette passion violente. La jeune fille qui en fut l'objet habitait le même logis que lui. C'était sans doute une parente. Elle avait presque son âge. Jusqu'à douze ans, nous dit-il, il n'avait ni d'elle ni d'une autre reçu aucune « altération ». Mais alors « ses concupiscences s'effarouchèrent », et un jour, « tout frémissant d'un aise confus », il vit cette fille « avec d'autres yeux que les siens premiers ». Il lui semblait que son regard lançait des « éclairs » et que « tout son visage reluisait ». Bientôt « il n'eut plus d'yeux que pour elle ; ses oreilles étaient sourdes à tout autre discours que les siens ; il lui avait donné tout son cœur ; hors d'elle il ne trouvait aucun repos ». Ce repos, « ou plutôt ce sommeil », comme il dit lui-même, dura près de deux ans. Maintes fois Dieu voulut le faire cesser. Mais toujours François du Tremblay « repenchait la tête ». Un jour pourtant, Dieu le tira de son inertie. C'était en la vigile de la fête de saint Pierre, patron de l'église voisine. François, comme à l'ordinaire, passait l'après-dîner à jouer aux cartes « avec une troupe de filles », parmi lesquelles se trouvait « celle dont il s'était fait une idole ». Il « riait et folâtrait à bouche ouverte », lorsque, sans cause apparente, ses sens sont frappés d'un étonnement soudain. Dieu lui fait voir la vanité et la sottise d'un tel passe-temps, et « sur son âme ardente répand en même temps une menue rosée de délectation ». Jamais François n'avait éprouvé joie pareille. Mais son visage a changé avec son

(1) *Discours en forme d'exclamation*, pp. 101-107, 143-146.

Digitized by Google

cœur. On croit qu'il se trouve mal, et on l'invite à prendre l'air. C'était l'heure des vêpres. Il propose à toute la compagnie de s'y rendre. A l'église, il s'agenouille en son lieu ordinaire, devant l'autel. Là, le cœur partagé entre une douceur et une tristesse confuses, il se sent plus que jamais envahi par la pensée de la vie religieuse. Seule cette vie le sauvera du péril. Mais la chair s'émeut. Mais Dieu redouble ses douceurs, « jetant un os à la gueule de ce chien aboyant », et François voit « les pieds du Sauveur cloués à la croix qui semblent l'attendre, ses bras ouverts qui vont le recevoir ». Son cœur surtout l'appelle. Il l'entend, qui lui dit de se mettre en la religion de saint François, de tous les saints le plus semblable au divin crucifié. Il fait le vœu qui lui est demandé. Et il voulait, et il allait partir le soir même, si le prudent conseil dont nous avons parlé, ne l'avait retenu (1) ; c'est-à-dire, si Dieu, avant de le retirer du monde, n'avait voulu qu'il subît d'autres épreuves, ou plutôt qu'il remportât d'autres victoires. La première date du lendemain.

« Dès le matin, dit François du Tremblay, le diable, déjà envieux de mon dessein, me présenta un grand combat. » Ses hôtes étaient, en effet, invités à une réunion solennelle dans une ville voisine. Il y était convié, comme aussi celle qu'il aimait éperdument la veille, et que ce jour-là il eût voulu ne plus aimer. Que faire ? Refuser était discourtois ; accepter, imprudent. Car « déjà sa sensualité et son amour-propre s'irritent par la proie qu'ils ont haleinée, ils s'acharnent sur sa raison et vont l'entraîner où leur appétit les tire eux-mêmes ». Il discute avec eux, mais sans succès. Il prie Dieu. Dieu lui promet son secours, s'il est généreux dans la lutte. La lutte, il y voudrait échapper. Mais elle s'impose. On va partir. Le carrosse est prêt. Toute la compagnie est pressante ; plus pressante que tous cette jeune fille, qui la veille encore l'emportait sur Dieu dans le cœur de François du Tremblay. Mais cette fois, si flatteuses et attrayantes que fussent ses paroles, elle fut vaincue. Dieu parla plus haut qu'elle, et François du Tremblay la refusa, elle qu'en un autre temps, nous dit-il lui-même, il eût suivie jusqu'aux enfers » (2).

C'était une victoire. Ce n'était pas le triomphe. Dieu semble s'éloigner, et François, « effrayé d'être seul, recherche encore la compagnie du monde et s'embarrasse de nouveau dans cet amour

(1) *Discours en forme d'exclamation*, pp. 87-102.
(2) *Discours en forme d'exclamation*, pp. 107-110.

Digitized by Google

désordonné ». Ce fut une lutte de quatre mois, pendant lesquels il laissa disputer son cœur à Dieu. « Il changeait de maître tous les jours. » Mais il arriva que François du Tremblay, jouant avec une arquebuse, commit une imprudence qui eût dû lui coûter la vie de sa mère, de son frère et de sa sœur ; la sienne aussi : car, sans eux, que fût-il devenu ? Il lui fut évident que Dieu seul avait endormi son doigt et conjuré le péril. Par reconnaissance il lui donna son cœur et sans retour cette fois. « Les mignardises lui vinrent à si grande horreur, qu'à peine pouvait-il regarder celle de qui il les soulait désirer avec tant d'ardeur. » (1)

Dieu du reste prit soin de confirmer François du Tremblay dans sa résolution. Il lui fit tomber entre les mains les *Soliloques* de saint Augustin, « dont les belles méditations le divertirent pour toujours de ses vanités ordinaires » (2), et il voulut que des gens d'armes, gens de pillage aussi, étant passés au Tremblay, y laissassent un livre qu'ils avaient apporté d'ailleurs. Ce livre, à demi déchiré, fut remarqué par un serviteur de la maison, qui, sachant son jeune maître curieux de tout lire, s'empressa de le lui remettre. C'était l'*Histoire de Barlaam et de Josaphat*. Barlaam fut un solitaire qui habita en la terre de Sennaar, et Josaphat, un jeune prince, fils d'Avennir, roi des Indes, instruit dans la foi chrétienne et converti par Barlaam, et qui, à son exemple, se fit solitaire lui-même. François du Tremblay n'eut pas plutôt jeté les yeux sur le livre, qu'il en devint, nous dit-il, « amoureux ». « Je ne pouvais, ajoute-t-il, me rassasier de le lire. Vraiment l'exemple de ce jeune prince, l'âge duquel répondait au mien et sa dignité à mes hauts désirs, me fortifia grandement en mon dessein. Ces pompes et grandeurs par lui méprisées, et les menaces de son père si courageusement vaincues semblaient me donner des armes pour surmonter les assauts de ma naturelle ambition et de l'amour de ma mère, qui me combattaient rudement. » « L'exemple de Josaphat, disait-il encore, semblait ajouter des ailes à ma course. » (3) Mais Mme du Tremblay n'entendit pas le laisser de sitôt prendre son essor vers la vie religieuse. Il dut attendre. Heureusement, s'il avait l'âme enflammée, il avait l'esprit sérieux. Il revint donc à ses études

(1) *Discours en forme d'exclamation*, pp. 119-124.

(2) *Discours en forme d'exclamation*, p. 136.

(3) Sur l'histoire de Barlaam et de Josaphat, cf. l'*Ami du Clergé*, du 28 janvier 1910, pp. 66-69.

Digitized by Google

et se livra de tout son cœur au travail, qui fut, après Dieu, son premier libérateur.

Il est sans nul doute que François du Tremblay n'avait jamais cessé d'étudier. Ses dispositions extraordinaires, ses premiers succès en sont de sûrs garants. Cependant sa mère avait dû le laisser quelque temps sans professeur, n'en ayant pu trouver un qui fût à son goût et répondît aux expresses recommandations de M. du Tremblay. En 1591, il avait un précepteur, qui le suivit, nous l'avons vu, au château voisin où, pendant l'absence de sa mère, il reçut l'hospitalité. Mais nous ne savons ni son mérite ni son nom. Au commencement de 1592, Mme du Tremblay devait plus que jamais désirer donner à son fils un maître qui pût le captiver par le charme de ses leçons. Elle obtint de Claude Mignaut, — Minos, comme on disait alors — qu'il lui rendît ce service (1). Mignaut avait été l'ami de M. du Tremblay, qui l'estimait fort. C'était un savant homme, « de beaucoup de lecture et d'érudition ». Il avait publié des notes et des commentaires sur Ausone, Perse, Pline le Jeune et Horace, sur les *Emblèmes* d'Alciat. Un jurisconsulte n'était pas estimé, « qui ne connaissait pas son Alciat et son Minos » (2). Minos avait successivement enseigné l'éloquence, la poésie grecque et latine, la philosophie morale et le droit, toujours aimé de ses élèves, sans doute parce que lui-même les aimait d'abord. « Il prit aussi François du Tremblay en une grande amitié, et il disait souvent qu'il avait le plus vif désir de lui mettre en la tête toute la science qui était en la sienne ». De fait, il lui en mit beaucoup pendant les deux années qu'il demeura avec lui. Non seulement il l'initia aux principes du droit et de la philosophie, mais il perfectionna d'abord sa connaissance des lettres anciennes, où il l'avait trouvé déjà très avancé. Vraisemblablement c'est à Minos que François du Tremblay dut surtout son goût extrême pour les historiens moralistes de la décadence grecque et latine, dont il aimera toujours à utiliser et à commenter les récits dans ses *Œuvres politiques et spirituelles*, et son amour passionné pour

(1) *Remarques notables*, et G. Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. I, p. 43, où il réfute une confusion évidente commise par Lepré-Balain, I, 9.

(2) Cf. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des Lettres*, article *Claude Mignaut*, t. XIV, pp. 81-99. Mignaut avait quitté Paris en 1578, et Niceron ne l'y retrouve qu'en 1597. Rien donc ne s'oppose à ce qu'il ait résidé au Tremblay en 1592 et 1593, quoi que dise M. Fagniez, t. I, p. 42. D'ailleurs Mignaut, humaniste, philosophe et juriste, avait précisément tout ce qu'il fallait pour donner l'enseignement que Lepré-Balain attribue faussement à Muret.

Digitized by Google

Virgile, qu'il saura par cœur, comme le prouve surabondamment son poème latin de la *Turciade*.

Lepré-Balain nous dit que François du Tremblay « se retirait tous les matins dans les bois, où il faisait ses études, s'éloignant ainsi des compagnies, pour n'être empêché de son travail » (1). Il est possible que sur plus d'un point les études de François du Tremblay aient souffert de son éloignement de Paris. Mais sûrement ce séjour de cinq années à la campagne, procura à son esprit de précieux avantages, particulièrement cet amour de la nature qui fut si profond qu'il ne perdit jamais rien de sa fraîcheur et de sa vivacité premières, comme nous pouvons le constater dans ses écrits, dont ce sentiment est une des marques les plus originales. Mieux qu'à Boncourt, François du Tremblay pouvait subir le charme des *Géorgiques* de Virgile, les méditant et les commentant au milieu de la belle et riche nature du Tremblay, sous les beaux ombrages qui entouraient le château, en face de la verdoyante vallée de la Mauldre. Ainsi la nécessité imposée par les guerres civiles avait apporté avec elle au jeune étudiant d'heureuses compensations.

Néanmoins, lorsque Henri IV, entré dans Paris le 22 mars 1594, y eut rétabli la paix, François du Tremblay se hâta d'aller prendre logis dans l'Université pour achever ses études. Si nous en croyons la *Satire Ménippée*, le sanctuaire des lettres avait été horriblement souillé pendant les sièges de Paris. Il est certain qu'il fut bien profané et que leur culte fut long à s'y rétablir dans son éclat d'autrefois. Il faudra attendre la grande réforme de 1600. Cependant plusieurs professeurs reprirent leurs leçons dès 1594. De ce nombre fut Frédéric Morel (2). Frédéric Morel, latiniste distingué, qui devait éditer et annoter Stace, Martial, Catulle, Tibulle et Properce, était surtout renommé par sa connaissance des lettres grecques, ce qui lui avait valu de devenir l'ami et le conseiller d'Amyot. François du Tremblay suivit ses leçons, et, à cette école, il acheva son éducation littéraire, au point non seulement de savoir par cœur plusieurs auteurs grecs et latins, mais aussi, « de pouvoir dans l'une et l'autre langue faire éloquemment de la prose et des vers » (3). Il devait d'ailleurs d'autant mieux profiter de ces savantes leçons, qu'il avait repris sa vieille habitude de n'employer avec ses

(1) Lepré-Balain, I, 8.

(2) Frédéric Morel le Jeune (1158-1630), fils de Frédéric Morel l'Ancien. Celui-ci fut le chef d'une nombreuse famille d'imprimeurs et de savants lettrés.

(3) Cf. La *Vie du P. Joseph*, du sieur de Hautebresche, et Lepré-Balain, I, 10.

Digitized by Google

maîtres d'autre idiome que celui qu'il étudiait (1). Frédéric Morel était aussi un hébraïsant. Il est donc très vraisemblable que François du Tremblay, qui était avide de tout savoir, apprit de lui les premiers principes de cette langue, dont la connaissance lui fut plus tard si précieuse pour de nombreux et remarquables commentaires sur la sainte Écriture (2).

François du Tremblay désira encore savoir l'italien et l'espagnol, qui alors étaient les plus utiles et les plus étudiées des langues vivantes. « Il les apprit si excellemment qu'il les parla très vite comme le français. » (3) Aussi bien, fidèle à sa pratique de ne prendre de leçons qu'aux meilleurs maîtres, s'était-il adressé au secrétaire interprète du roi pour les langues étrangères, à César Oudin, qui, nous dit Lepré-Balain, « instruisait tous les grands » (4).

Comme tous les meilleurs fils de famille, François du Tremblay passa de l'université à l'académie (5). C'était en 1595. A cette époque il y avait deux célèbres académies à Paris, celle de Belleville, « l'un des meilleurs écuyers du siècle », au dire de Nicolas Pasquier (6), et celle de Pluvinel, principal écuyer du roi. Antoine de Pluvinel, gentilhomme dauphinois, était un cavalier de grand mérite et de haute tenue, qui avait l'expérience de la cour et des camps. Il avait beaucoup voyagé en Italie, l'école des gens du monde, et en Hollande, l'école des gens de guerre. Il s'était distingué en plusieurs missions diplomatiques. Il avait accompagné Henri III en Allemagne et en Pologne, et rempli auprès de ce prince les fonctions de premier écuyer (7).

(1) C'était d'ailleurs une coutume générale dans les collèges d'alors. Cf. Compayré, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle*, t. I, p. 138.

(2) L'hébreu fut mis en grand honneur au XVIe siècle. L'initiative des études hébraïques fut due en grande partie au philologue allemand Reuchlin (1455-1522). et à son *Rudimenta hebraicae linguae*, qui date de 1506. En 1517, Erasme organisa à Louvain le collège de *Trilingue*, où l'on enseignait le grec, le latin et l'hébreu. Ce fut le premier modèle du collège de France, qui débuta en 1530 par les deux chaires d'hébreu et de grec.

(3) Lepré-Balain, I, 10.

(4) Lepré-Balain, I, 10 ; *Remarques notables ;* et G. Fagniez, t. I, p. 44, note 1. César Oudin, mort en 1625, est auteur d'une grammaire italienne, d'une grammaire castillane et du *Tesoro de las lenguas, francesa y espanola* (Paris, 1621, in 4°).

(5) L'institution des académies date du XVIe siècle. Cf., dans la *Revue des Deux mondes* du 1er octobre 1892, un article de F. Musany sur *L'enseignement de l'équitation en France*.

(6) Cf. G. Fagniez, t. I, pp. 45-46. — *Œuvres de Nicolas Pasquier*, livr. VII. lettre 3.

(7) Cf. G. Hanotaux, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, t. I, pp. 73.

Digitized by Google

Aussi Pluvinel avait-il à son académie tous les fils des plus nobles familles. A ce moment même, il donnait ses leçons à MM. de Rohan ; quelques années plus tard, il les donnera à Richelieu, et Henri IV devait bientôt lui confier le soin de l'éducation physique de Louis XIII (1). Mme du Tremblay envoya son fils chez Pluvinel. Lepré-Balain note seulement qu'à cette école François du Tremblay montra, « avec la générosité de son courage, sa passion pour les beaux chevaux ». C'est trop peu dire, car il est hors de doute, qu'avec son application à ne rien négliger de ce que comportait une éducation parfaite, François du Tremblay mit une fois de plus à profit tous les enseignements du maître dont il suivait les leçons, et qu'il apprit de Pluvinel tout ce qui procure l'agilité du corps, l'élégance des manières et le sentiment de l'honneur, l'art de l'homme d'épée et l'art de l'homme du monde. Il n'avait pas dix-huit ans, et pour être un gentilhomme accompli, il ne lui manquait plus rien, sinon les voyages, « la meilleure école à façonner la vie », comme dit Montaigne.

(A suivre.)

Louis DEDOUVRES,
Professeur de littérature latine et Doyen des lettres aux Facultés catholiques d'Angers.

(1) De Pluvinel a consigné ses principes et ses leçons dans la *Maneige Royale où on peut remarquer le défaut et la perfection du chevalier en tous les exercices de cet art... fait et pratiqué en l'instruction du Roi.* (Cramoisy, 1623.)

Digitized by Google

LES SOURCES DE LA VIE

DE

SAINT FÉLIX DE CANTALICE

CAPUCIN

Félice dei Porri, né à Cantalice (1515) d'une famille très chrétienne et de condition médiocre, entra chez les Capucins vers la fin de 1543. Suivant la coutume des Frères-Mineurs, avant d'être admis à la profession religieuse il fit son testament le 12 avril 1545. Le texte en est conservé aux archives communales de Monte San Giovanni (prov. de Rome) (1).

La pièce n'est pas de la main du bon frère qui ne savait pas écrire ; ce n'est pas non plus l'original, car il ne s'y trouve aucune signature. Mais l'écriture et l'encre montrent qu'on y doit voir une copie contemporaine. Elle est reliée du reste avec une partie des actes enregistrés de 1529 à 1557 par un notaire de Monte San Giovanni, maître Marc Mastro Domenico (2).

Le texte de ce testament fut transcrit, avec quelques variantes, sur le mur de la cellule occupée par Fr. Félix au couvent de Monte San Giovanni et publié par le P. Bernardin de Palmas Arborea dans une édition de la vie de S. Félix (Rome, 1908), et par le P. Joseph de Monte Rotondo dans son ouvrage sur

(1) Un feuillet double cartac (292 × 218) : feuillets 73 et 91 d'un recueil qui porte au dos « *Marci Abbat. Magist. Domci ab anno 1520 ad 1557* ».

Le testament est au recto du f. 73. Au verso du f. 91, qui avec le f. 73 forme feuillet double, on lit cette mention : « *testamentum fratris felicis cappuccini* ».

(2) On montre encore à Monte San Giovanni la maison du notaire, et l'étude où S. Félix fit son testament a été changée en chapelle. Au mur, un tableau représentant S. Félix, donné par la famille Borghese. La tête du saint n'est entourée d'aucune auréole : serait-ce une preuve que la toile est antérieure à sa béatification?

Digitized by Google

« *Les débuts de l'ordre capucin et de la province romaine* » (Rome, 1910).

Tel est, à notre connaissance, le seul document relatif à S. Félix et écrit de son vivant. La raison en est que Fr. Félix fut non seulement un simple frère lai, mais aussi une âme dont la sainteté demeura longtemps cachée et étonna Rome et le monde quand Dieu daigna la manifester.

Le Dr Marchesi, de Città Ducale, traduisait bien, vers 1590, la surprise générale et les sentiments de ses contemporains : « Fr. Félix, de l'ordre des Capucins, simple convers que l'on découvrit sur la fin de sa vie et dans sa mort être un homme opérant des miracles » (1).

Quarante ans durant, Fr. Félix avait édifié ceux qui le connaissaient, mais qui donc eût pensé que Rome tout entière voudrait vénérer ses restes et lui faire de solennelles funérailles ? Aussi plusieurs virent dans ces manifestations extraordinaires un mouvement suscité par l'Esprit divin. Le toscan François Dino dal Colle en écrivit aussitôt à quelques-uns de ses amis et sa lettre forma la substance d'une notice qui nous fait connaître certaines circonstances de ces grandes journées (2).

Le bruit qu'un immense concours de peuple honorait la sépulture de Fr. Félix arriva jusqu'à Sixte-Quint. Le pape était de ceux qui s'étaient fait une juste idée de la vertu et des mérites du bon frère. Il résolut de le canoniser et envoya le Protecteur de l'Ordre, le Card. de Santa Severina, enjoindre aux religieux d'établir sans retard une relation de tout ce que l'on savait sur la vie et les miracles du défunt.

Dès le 19 mai, lendemain de la mort, le P. Santi, gardien du

(1) *Compendio storico di Città Ducale dall' origine al 1592* dell dott. Sebastiano Marchesi.

Manuscrit de la biblioth. des Marchesi Draponetti di Torres d'Aquila. Terminé en 1592, il ne fut imprimé qu'en 1875 d'après une copie faite sur l'original, par les soins d'un comité formé à Città Ducale : in-8° grand, VIII, 8, 220 p. Typ. Trinchi, Rieti.

(2) *Fra Felice, cappuccino, vita et morte.* Bibl. nat. de Florence, fonds Magliabecchi, manus. cl. 38, cod. 117 n. 15 — 11 p. in-8° petit. (Nous devons ce renseignement au R. P. Sixte de Pise, l'archiviste bien connu de la prov. de Toscane ; qu'il veuille trouver ici l'expression de nos remerciements).

Nous n'avons pu retrouver trace du texte imprimé, mais il existe une autre copie d'une partie de l'opuscule dans un manuscrit de la Postulation généralice des Capucins, et un écrivain du XVIIe s., Bartolomeo Zucchi, a publié la lettre comme sienne dans son recueil (*Idea del Segretario*, 1re partie, p. 34-37 — Venise 1602).

Enfin la lettre de Zucchi a été copiée à son tour par Barezzo Barezzi dans sa *Chronique des FF. Min.* (4e part., liv. 8, p. 845 — Venise, 1608.)

Digitized by Google

couvent de Rome, recevait les témoignages des frères. Assisté du P. Anselme de Monopoli — lecteur en théologie et plus tard cardinal — il fit rapidement une première enquête : se présentait qui voulait et on entendait les Frères « tumultuariamente ». Il terminait donc le 21 mai, avant même que Fr. Félix ne fût enseveli. Alors, suivant son expression, « travaillant jour et nuit », il mit en ordre les dépositions et composa une vie abrégée de Fr. Félix.

Nous n'avons pas retrouvé le texte de ce premier interrogatoire et de cette première biographie. Une note manuscrite du P. Jacques de Salo, en date du 8 mai 1613, signale dans les papiers du Card. de Santa Severina, une « vie du bienheureux serviteur de Dieu Fr. Félix... » et donne ces lignes écrites par le cardinal lui-même : « (Vie) compilée sur notre ordre par le P. Fr. Santi de Rome, gardien du couvent de Rome, et par quelques-uns de ses Frères pour la donner à Sa Sainteté Notre Seigneur le Pape qui désirait et demandait une relation. Terminée le 24 du mois de mai, elle nous fut remise par le dit Fr. Santi le lendemain matin, lundi 25. Ce même matin nous la présentions à sa Béatitude pendant le Consistoire par l'intermédiaire de Mgr Guillaume Sangaletti, camérier secret. Celui-ci nous la renvoyait le soir même sur l'ordre de sa Béatitude qui, ayant lu cette relation, nous prescrivait à nouveau comme elle l'avait déjà fait le matin au consistoire, d'enjoindre à Mgr Ricci, substitut du Cardinal Vicaire de Rome, de prendre deux assistants choisis dans la Congrégation du Vicaire et de commencer le procès » (1). Mais le P. Jacques ne croit pas devoir recopier la vie qui se retrouve plus loin, dit-il, augmentée.

Le 27 mai, Mgr Ricci recevait donc communication de l'ordre pontifical et quelques jours après se présentait au couvent des Capucins, demandant au P. Santi s'il voulait faire instance pour qu'on établit en forme le procès de béatification. Le Père répondit ne pas le pouvoir sans autorisation des Supérieurs. Mgr Ricci répliqua ne pouvoir lui-même commencer le procès puisque personne ne présentait de requête et s'en alla.

Sixte-Quint cependant s'impatientait. Le Card. de Santa Severina dit dans son autobiographie : « le Pape me dit que l'on allait bien lentement puisqu'il le (Fr. Félix) voulait canoniser ; qu'il fallait faire le procès chaud, chaud ! » (2)

(1) F. 88 d'un manuscrit à la Postulation généralice des Capucins. Nous le signalerons plus loin. Vid. note 1, p. 100.

(2) Cité par Tempesti. *Storia della vita e geste di Sisto V*, Rome, 1754. Tome I, p. 25.

Digitized by Google

On devine donc le mécontentement de Sixte-Quint quand le Cardinal, instruit par le P. Gardien, lui apprit avec quelle désinvolture procédait Mgr Ricci. Nul n'ignorait, en effet, parmi ses familiers que le Pape voulait canoniser Fr. Félix ; n'avait-il pas déclaré connaître personnellement dix-huit miracles du bon Frère et être prêt à en témoigner ? Aussi, le 8 juin, fit-il une sévère remontrance à Mgr Ricci, déclarant que « si le Pape de son propre mouvement ordonnait d'instituer un procès, tout autre instance était inutile ».

Dès le 10, au matin, Mgr Ricci arrivait donc au couvent de S. Bonaventure, faisait connaître au P. Gardien le mandat qu'il avait reçu du Pape, et après avoir entendu la messe, assisté de deux prélats et d'un notaire, ouvrait le procès dans l'oratoire attenant à l'église.

Le 27 juillet, il faisait interroger, à Cantalice, les parents, amis et connaissances de Fr. Félix, puis terminait à Rome le 10 novembre 1587.

De leur côté, les Frères, sous la direction du Card. de Santa Severina, n'avaient pas cessé de travailler. Le P. Jacques de Salo signale encore parmi les papiers du Cardinal « deux feuillets écrits de sa main, commençant : « chapitre : de la naissance — de la conversation dans le siècle... », et il ajoute : « Suivant cet ordre la vie (du Fr. Félix) a été développée tant par le P. Santi que par le P. Mathias de Salo, et peut-être (ces titres) devaient-ils servir de points sur lesquels on interrogerait les témoins ».

Le 23 mai 1587, le P. Santi avait, en effet, recommencé un interrogatoire des religieux, le poursuivant jusqu'au 9 juin, veille du jour où Mgr Ricci devait ouvrir le procès canonique. Puis, ayant fait de ce second interrogatoire un sommaire logique, il composait une seconde rédaction de la vie de Fr. Félix (1).

(1) *A.* — Aux archives de la Postulation généralice des Capucins, un cahier cousu couverture carton, 36 feuillets de diverses grandeurs; d'autres feuillets ont été arrachés.

Le titre indique le contenu du recueil : « Ce livre renferme un sommaire de la vie de Fr. Félix; le procès des témoins examinés par le P. Santi de Rome. On y trouve encore quelques notes du P. Jacques de Salo sur certains écrits relatifs au B. Félix ».

Le procès a été enlevé du recueil; il est conservé dans le manuscrit de la Vaticane, vid. C.

Le sommaire est celui qu'ont publié les PP. Bollandistes (*Act. SS.* Maii, t. IV, p. 205-210).

Les notes du P. Jacques sont aux feuillets numérotés 87-92 : f. 87 note du

Digitized by Google

Enfin le procès canonique terminé, le P. Santi pria Mgr Ricci de lui communiquer le manuscrit offert à Sixte-Quint et qui contenait tous les témoignages recueillis. Aidé du P. François de Corigliano, il choisit ce qu'il jugeait digne d'être noté et composa une dernière rédaction de la vie de Fr. Félix. Malheureusement il ne fit qu'ajouter de plus longs détails sur les miracles pendant la vie et après la mort (1).

Par une permission de la Providence, en effet, le bon frère était mort pendant que se tenaient à Rome plusieurs chapitres généraux d'Ordres religieux, en particulier celui des Capucins. De sorte que les Pères venus de toute l'Europe, rapportèrent dans leurs pays la vénération dont cette mort et les merveilles qui l'accompagnèrent les avaient remplis. Chaque jour de nou-

3 octobre 1618, relative aux écrits touchant Fr. Félix et portés de Rome à Foligno. Entre autres c'est une copie de la vie du Fr. Félix par le P. Santi et de l'enquête « informatio » faite par ce même Père. La dite « informatio » comprend « un interrogatoire de quelques frères fait au lieu de Rome et un sommaire de cet interrogatoire ».

Les PP. Bollandistes ont cru que ce sommaire était le résumé de la première enquête faite sur la vie de Fr. Félix et qu'il fut présenté à Sixte V par le P. Anselme, « peut-être procureur général ».

Fut-il présenté à Sixte V par le P. Anselme ? Nous ne l'avons pu contrôler, mais la première enquête ayant disparu, — celle qui fut présentée au Pape par le Card. de Santa Severina — il y a eu confusion. Le sommaire qui nous est conservé est celui de la seconde enquête, du P. Santi, gardien de Rome, qui était en même temps, suivant l'usage au début de l'Ordre, procureur général. Le P. Anselme était lecteur de théologie comme nous l'avons dit.

B. — A la Bibl. Alexandrine de Rome (cod. 93, n. 61, 8 feuillets cartac (f.571-578) reliés avec d'autres documents de format différent) se trouve une copie de la seconde rédaction de la vie de Fr. Félix par le P. Santi.

Le titre de la vie rappelle la formule que l'on emploie encore dans les couvents de l'ordre capucin pour commencer une lecture publique : « Au nom du Seigneur commence la vie... » Cette copie était donc destinée à une lecture en commun.

En marge, à hauteur de la première ligne, une date, 28 mai. En note, au bas de la dernière page, cette indication : « A la Bibliothèque Vaticane, se trouve le récit de la vie et des miracles du susdit Bx serviteur de Dieu Fr. Félix, en un volume dédié à Sixte-Quint ».

C. — A la Bibliothèque Vaticane en effet, fonds latin n. 5460, se trouve un superbe manuscrit, qui sur sa couverture de parchemin porte cette dédicace :

Alla Santità di N. S. Sisto Quinto
Vita e miracoli di f. Felice Capp.

89 feuillets numérotés au recto, puis des feuillets numérotés au recto et au verso, p. 86 à 298 : f. 1 à p. 259, procès canonique fait par Mgr Ricci; p. 266 à 398, interrogatoire des Frères par le P. Santi du 23 mai au 9 juin 1587.

(1) Le texte de cette troisième rédaction est joint au procès apostolique de 1618 fait à Tivoli par l'évêque Tosco.

Archives de la Congr. des Rites : trois exemplaires identiques nos 1801-1802-1803. La vie du P. Santi est aux p. 255-294. Vid. note 2, p. 104.

Digitized by Google

velles grâces étaient obtenues par l'intercession de l'humble Félix et chaque jour, de nouveaux récits de miracles arrivaient à Rome pour être versés au procès.

Mais de toutes les merveilles, celle qui produisit à Rome et dans le monde chrétien la plus vive impression fut la liqueur miraculeuse qui coula pendant plusieurs années du tombeau de Fr. Félix. Un célèbre archéologue romain, Thomas Bozio, dans son livre « *De Signis Ecclesiae* » (Rome 1590), crut même devoir noter le fait.

Et comme, vers ce temps, Sixte-Quint canonisa un frère mineur, S. Didace, les Frères conçurent un ferme espoir de voir bientôt béatifier Fr. Félix. Ils chargèrent donc l'annaliste de l'ordre, le P. Mathias de Salo, de rédiger une biographie plus complète.

Ce P. Mathias, qui en 1587 avait 50 ans d'âge et 33 ans de religion, fut l'un des religieux les plus éminents de l'Ordre Capucin à ses débuts. Écrivain remarquable, il a composé nombre d'ouvrages, quelques-uns encore inédits, les autres imprimés et traduits en plusieurs langues. Il connut Fr. Félix pendant vingt-huit ans et témoigna de ses vertus au procès de 1587. Il put donc écrire cette vie, en partie d'après ses propres souvenirs (1).

La différence de talent entre le P. Santi et celui qui avait été choisi pour rédiger les Annales de l'Ordre est sensible. Néanmoins, le P. Mathias dépend étroitement du P. Santi dont il utilise les interrogatoires et les recueils de miracles.

Signalons enfin deux ouvrages manuscrits qui, s'ils donnent peu de détails nouveaux relatifs à S. Félix, aident grandement à connaître le genre de vie qu'il mena et le milieu où il vécut (2).

Ce sont « *La simple et dévote histoire de l'origine de la Congrégation des frères capucins* », par le P. Bernardin de Colpetrazzo : terminée le 2 septembre 1592, elle donne (pp. 1141-1171) « une vie du saint homme, Fr. Félix de Cantalice ».

Et « *L'histoire capucine* » du P. Mathias de Salo. Terminée en 1595, elle embrasse l'histoire de l'Ordre depuis ses débuts jusqu'à l'an 1588. L'auteur ayant traité à part la vie de Fr. Félix

(1) Elle a été publiée par les PP. Bollandistes d'après un manuscrit que nous n'avons pu retrouver. *Acta SS.* Maii, t. IV, p. 210-233.

(2) Tous les deux sont manuscrits et se trouvent aux archives généralices des Capucins.

Digitized by Google

n'y revient pas ; il cite du moins quelques faits où reparait notre héros.

En 1590, Sixte V mourait. La cause de Fr. Félix tomba dès lors dans un certain oubli. Un chanoine de Naples ayant même demandé au P. Santi les pouvoirs nécessaires pour faire un procès canonique à Naples, où de continuelles merveilles s'opéraient par l'intercession de S. Félix, le substitut du Cardinal Vicaire ne jugea pas à propos de les concéder et la chose en resta là. Les Frères, se sentant moins soutenus, disaient à ceux qui les pressaient de prendre note de certains miracles : « Laissons faire à Dieu ! »

*
* *

Du haut du ciel, Fr. Félix ne cessait cependant de répondre à l'universelle confiance par de nouveaux prodiges et la dévotion du peuple chrétien allait croissant.

Hors d'Italie, cette dévotion se développa surtout en Espagne, en Bavière, en France et spécialement en Lorraine. C'est en Lorraine que devaient se produire les miracles qui allaient provoquer une reprise du procès de béatification. Ainsi achèveraient de s'amasser les renseignements sur la vie de Fr. Félix.

La sœur du duc Henri de Lorraine, Catherine, abbesse des bénédictines de Remiremont et très dévote à Fr. Félix, fut guérie deux fois par son intercession. En témoignage de reconnaissance, elle entreprit de poursuivre la béatification du Frère.

L'évêque de Toul donna une attestation authentique des deux miracles et, au mois d'avril 1613, Catherine annonçait au P. Général des Capucins l'arrivée à Rome de son aumônier, Jean Romain, chargé de préparer la réouverture de la cause de Fr. Félix.

Le 1er avril 1614, à la demande de Jean Romain procureur de Catherine de Lorraine, Mgr Fedele, substitut du Cardinal Vicaire, accordait l'autorisation de commencer le procès ordinaire sur les vertus et les miracles. Ce procès dura jusqu'au mois d'avril 1616 (1).

Terminé, ce procès fut examiné par le Card. Vicaire et la Congr. des Rites déclara, sur son avis, que le Pape pouvait confier à des auditeurs de Rote le soin de faire le procès aposto-

(1) *Archives de la Congr. des Rites,* deux copies authentiquées par le Card. Spinola. N° 1799 : 6 f. blancs et 164 f. numérotés. N° 1810a : 2 f. de garde, 1 f. d'attestation de Mgr Spinola et 210 f. numérotés.

Digitized by Google

lique sur la vie, les vertus et les miracles, procès qui ne fut clos que le 28 novembre 1624, après plusieurs interruptions (1).

Il est vrai que pendant les mêmes années on fit deux autres procès, l'un à Tivoli, où Fr. Félix avait passé quelque temps au début de sa vie religieuse, l'autre à Cività Ducale et à Cantalice (2).

Pendant que les autorités ecclésiastiques préparaient la béatification de Fr. Félix et achevaient ainsi de constituer nos sources les plus sûres, le P. Gardien de Rome, alors le P. Denys de Montefalco, travaillait à une nouvelle biographie du Saint et recueillait les souvenirs de ceux qui avaient connu Fr. Félix Il ne put d'ailleurs achever son travail sans le secours miraculeux de Félix lui-même (3).

En juin 1622, le P. Denys fut pris d'une fièvre maligne qui résista à tous les remèdes. Il reçut les derniers sacrements, et médecins et confrères le considéraient comme perdu. Le 14 juin à midi on n'attendait plus que le dernier soupir.

(1) *Archives de la Congr. des Rites*, n° 1800, 1 f. de garde, 77 f. numérotés et 2 f. blancs.

A la Postulation généralice des Capucins, se trouvent deux copies du même procès : l'une (271 × 209) de 144 f. non numérotés; l'autre (320 × 230) de 118 p. numérotées suivies des documents ci-après :

P. 53-56 copie d'une partie de l'opuscule de Fr. Dino dal Colle.

P. 57-59 copie de la prétendue lettre de Barth. Zucchi qui la donne comme écrite à Rome le 19 mai 1587. En réalité c'était la lettre de Dino.

P. 61-63, extrait des chroniques de Barezzo Barezzi, qui indique sa source en marge, B. Zucchi.

P. 63, en bas, quelques lignes extraites du livre de *Signis Ecclesiae*, de Thomas Bozio.

P. 65-66, copie de l'attestation faite en 1612 par Jean Porcellettus, évêque de Toul, des miracles opérés en la personne de Catherine de Lorraine, par les mérites de Fr. Félix.

P. 69-70, attestation d'une guérison miraculeuse à Mondovi.

P. 73-75, attestation de l'authenticité de la cote de fer que portait Fr. Félix.

P. 77-86, copie du procès fait à Noto (Sicile) en 1616, sur les miracles de Fr. Félix.

(2) Archives de la Cong. des Rites, trois exemplaires identiques, n°s 1801-1802-1803.

Procès de Tivoli du 8 au 31 octobre 1618, 254 p. numérotées.

10 p. blanches, et p. 255-294, sans titre, copie de la vie écrite par le P. Santi — comme il ressort de son interrogatoire, p. 189-191 — à l'aide des procès de 1587 et des recueils de miracles de 1588 : troisième rédaction.

P. 295-372, procès de Cività Ducale fait à Cività Ducale et à Cantalice, du 26 juin au 3 juillet 1619.

A la Postulation généralice des Capucins se trouve à part le procès de Tivoli et aux archives de la Congr. des Rites, celui de Cività Ducale sous le n° 1804.

(3) Manuscrit du P. Jean-Marie de Bergame, à la Postulation généralice des Capucins, f. 3 du 3e cahier. Cf. *Acta SS.* Maii, t. IV, p. 265, n° 7.

Digitized by Google

Cependant le P. Sacristain conduisit quelques Frères au tombeau de Fr. Félix, priant celui-ci d'obtenir de Dieu la guérison du P. Gardien afin qu'il pût finir la biographie qu'il avait entreprise.

Dans le même temps une noble dame romaine, Cécile Ricci, très dévote à Fr. Félix et très dévouée à l'Ordre et au P. Gardien, se fit porter, toute malade qu'elle fût, devant une image de Fr. Félix éditée par le P. Denys. Autour du portrait du Saint étaient représentés divers miracles dus à son intervention pendant sa vie ou après sa mort.

Or les yeux de la malade tombèrent sur l'image rappelant le miracle accompli par Fr. Félix à l'hôpital St-Jean de Latran où il guérit un moribond en lui donnant un peu de vin. Alors, dans un élan de toute son âme, elle s'écria : « Oh ! Bienheureux Félix, pourquoi ne rends-tu pas la vie à ce pauvre P. Gardien, comme tu la rendis à un pauvre malade en lui donnant un verre de vin ? »

Chose merveilleuse, la prière de cette pieuse femme et celle des Frères furent faites en même temps. Et au même moment, alors qu'on attendait sa mort, le P. Gardien leva la tête, ouvrit les yeux et dit avec le plus grand calme : « Pourquoi ne me donnez-vous pas à boire ? J'ai soif ». On lui donna un peu de vin et de biscuit trempé. Il le prit et en retira tant de vigueur que l'on dut y reconnaître l'œuvre de Fr. Félix. Du reste, « pour bien montrer, ajoute le chroniqueur, que cette guérison lui était due, Fr. Félix ne rendit supportable à l'estomac du P. Denys que la soupe de vin pendant trois jours ; elle le rétablit complètement » !

Le P. Denys acheva donc la vie de son protecteur, et comme la santé ne lui avait été rendue qu'à cette fin, il fut pris de pleurésie pendant une prédication à Orvieto et mourut en l'octave de l'Assomption 1623.

Les PP. Bollandistes ont cru perdue la vie du P. Denys. Il en existe deux exemplaires manuscrits (1), dont l'un, celui de la Postulation généralice des Capucins, porte en bas du premier feuillet : Imprimatur si videbitur R^mi^ Patris... Palatii Apostolici. L'encre a mangé le papier ici comme en bien des

(1) *Bibl. Vittorio Emm.*, Rome, section manuscrits, fonds Minori cappuccini, n. 1781, cod. 2. 160 feuillets in-8° reliés carton ; parfaitement conservé.

A la Post. généralice des Capucins, cahier cousu, grand in-4°, en mauvais état ; les 18 dernières pages sont répétées, étant plus spécialement détériorées.

Digitized by Google

endroits, mais c'était évidemment une demande d'imprimatur au Maître du Palais apostolique. Elle ne fut pas transmise.

Le P. Jean-Baptiste d'Ostie, lecteur de théologie au couvent de Tivoli, avait été en effet chargé de reviser l'ouvrage. Tout en adressant au P. Général une lettre d'éloges en latin, il y joignait une lettre de critique en italien où il disait sans ménagement sa façon de penser. Il jugeait cette biographie prolixe, remplie d'inutilités, manquant de simplicité, sans parler des fautes de style ! Le P. Général chargea donc le P. Jean-Baptiste de Pérouse d'en faire un extrait, publié à Rome en 1625 et traduit bientôt en français, en allemand et en espagnol (1).

Le P. Général des Capucins, envoyant l'opuscule du P. Jean-Baptiste à Catherine de Lorraine — 4 octobre 1625 — la priait de faire bon accueil « à ce fruit de sa dévotion envers le B. Félix, pour lequel elle avait tant fait... Ce résumé, dit-il, a été tiré par le R. P. Jean-Baptiste de Pérouse, prédicateur de beaucoup d'esprit, de l'histoire prolixe écrite par le P. Denys de Montefalco ainsi que du procès de béatification ». Le livre imprimé ne fait plus aucune allusion au P. Denys. On peut regretter qu'au lieu de corriger l'ouvrage du P. Denys et surtout d'en préciser les renseignements, le P. Jean-Baptiste se soit surtout contenté d'émonder cet arbre trop touffu et de se maintenir dans les généralités. Aussi le travail du P. Denys, reste l'une de nos sources les plus complètes. Il fait trop grand étalage d'érudition, mais ne manque pas de sens critique et cite ses sources; de plus il put encore profiter de tous les moyens d'information dont on disposait à une époque peu éloignée de celle où vécut Fr. Félix.

Il s'est livré à une enquête personnelle très soigneuse, comme on peut le voir d'après son récit. Souvent il rapporte les dires des témoins oculaires ou de leurs descendants immédiats. Les neveux et nièces de Fr. Félix, les enfants de ses maîtres, ses amis encore vivants furent interrogés et au début de son chapitre 4, il déclare : « Nous ne savons si les choses que nous allons raconter paraîtront à quelques-uns incroyables. Nous les prions de considérer deux choses. La première, que nous écrivons au prix de

(1) Vita del B. Felice... da f. Giovani Battista da Perugia... Roma 1625, XIV p. non numérotées, 84 p. de biographie et 3 p. de poésies.

Traduite en français et publiée à Lyon, 1626.

Traduite en allemand et publiée à Munich, 1626.

Traduite en espagnol — d'après Torrecilla, *de Excellentia Seraphicae religionis*. Les PP. Bollandistes en ont publié des extraits : *Acta SS. Maii*, t. IV.

Digitized by Google

notre salut si nous offensons la vérité en un sujet si grave : nous péchons contre Dieu qui est le Dieu de la vérité, vérité que nous avons recherchée et examinée avec tout le soin et toute la fidélité dont nous sommes capables. La seconde, que Dieu opère chaque jour dans ses amis des choses merveilleuses qu'il laisse cachées un temps, pour les manifester quand et comme il lui plaît».

Le P. Jean-Baptiste d'Ostie, le sévère critique, s'essaya lui-même à donner une biographie du B. Félix (1); il le fit en latin, mais ne montra pas qu'il sût éviter les défauts remarqués chez le P. Denys. Son opuscule est bref mais manque de cette simplicité qu'il réclamait : comme le P. Jean-Baptiste, il se contente beaucoup trop de généralités qui ne nous intéressent plus guère si elles n'encadrent une figure bien vivante.

Du reste la biographie du P. Denys devait avoir quelque succès. Nous ne savons comment ni pourquoi, mais elle fut publiée, sans changement, avec quelques rares coupures, sous le nom de Bartolomeo Zucchi qui la donne comme sienne ! et nous en connaissons une édition de Forli en 1630, une autre de Vérone en 1636 (2).

La vie du P. Denys était achevée en 1623, avons-nous dit. Les procès apostoliques le furent en 1624. Ils avaient été faits avec une vigueur plus grande, car le temps venait où des précautions minutieuses seraient prises pour entourer de toutes les garanties les béatifications et canonisations. Urbain VIII publia plusieurs décrets en ce sens et, le 13 mars 1625, il défendait d'honorer d'un culte public ceux qui n'étaient pas encore canoniquement béatifiés.

Mais pour Fr. Félix, les Papes eux-mêmes avaient donné l'exemple. Sixte V, Grégoire XV et Paul V étaient venus lui rendre dans son tombeau un solennel hommage. Le 26 avril 1625, Urbain VIII déclara faire exception à la nouvelle loi pour Fr. Félix. Les procès furent reconnus valides et les trois auditeurs de rote qui les avaient rédigés en présentèrent un résumé manuscrit à Urbain VIII (3).

(1) *Vita B. Felici Cappuccini...*, per Joannem Baptistam Ostiensem... Roma, 1625, in-4° de IV, 26 p. *(Bibl. Vitt. Emm.*, Rome, 14-24, D. 35, 4.)

(2) *Vita del B. Felice Porri, Cappuccino de Cantalica, scritta* da B. Zucchi, in-8°, IV, 166 p., Forli 1630, et in-8° 170 p., VIII, Vérone 1636. B. Zucchi reproduit l'œuvre du P. Denys sans presque rien changer mais en supprimant parfois des longueurs, parfois aussi de précieux renseignements.

(3) *Bibl. Vaticane, fonds Barberini, latin*, n. 2692. De Sanctitate Vita et miraculis Servi Dei f. Felicis a Cantalicio... ad S. D. N. Urbanum VIII...

Magnifique manuscrit, cartac, reliure parchemin ; tranches dorées, ornements or ; 21 f. numérotés, le dernier portant la signature autographe des trois auditeurs.

Digitized by Google

Le 13 septembre fut rendu le décret d'authenticité de quatre miracles choisis parmi tous ceux que Fr. Félix avait opérés depuis sa mort et, le 1er octobre, une lettre en forme de bref concédait à Fr. Félix le titre de Bienheureux. Il devait attendre presqu'un siècle, jusqu'en 1712, l'honneur suprême de la canonisation.

Il ne reste plus pour achever la recension de nos sources qu'à citer une vie anonyme manuscrite du XVIIe siècle, qui se trouve à la Postulation généralice des Capucins (1). Nous y croyons reconnaître la vie écrite en italien par le P. Zac. Boverio qui donna une vie latine du B. Félix dans ses Annales de l'Ordre des Capucins (2).

Nous savons que le P. Boverio composa une vie du B. Félix en langue vulgaire : or le contenu de ce manuscrit, les miracles cités, tous antérieurs à 1650, permettent de fixer la composition de cette vie à la première moitié du XVIIe siècle et l'allure du récit nous fait supposer qu'elle est bien du P. Boverio.

Parmi les nombreux biographes postérieurs, citons le Père François Marchese, de l'Oratoire, qui mit en spéciale lumière l'amitié de Fr. Félix et de Philippe de Néri (Rome, 1671); le P. Ange-Marie de Voltaggio, capucin, dont le travail publié à Rome en 1706 fut souvent réimprimé et a été réédité par le P. Bernardin de Palmas Arborea (Rome, 1908); P. Jean-François de Dieppe, capucin de la Province de Normandie, qui donna (Rome, 1714) une vie de S. Félix écrite avec beaucoup de finesse et de discernement : les Mémoires de Trévoux (juillet 1716, p. 1235) font l'éloge de cet ouvrage ; enfin, la vie la plus récente, celle du P. Ratte, rédemptoriste allemand (Paderborn, 1866, traduite en français par Fauvin, Paris, 1874).

Malheureusement ceux qui firent les procès comme ceux qui écrivirent aux XVIe et XVIIe siècles partagèrent trop les idées

(1) Cahier cousu de 156 p. non numérotées.

(2) *Annalium... Ord. Min. S. Francisci qui cappuccini nuncupantur, auctore R. P. Zacharia Boverio Salustiensi..* in-fol. Lyon. La vie de Fr. Félix est au t. II, p. 246-337. Lyon 1639.

Ces annales furent traduites en Italien par le P. Benedetti San Benedetti, t. II. Venise 1645 et en Français par le P. Antoine de Paris, t. II, Paris 1677. Le P. Benedetti rapportant un miracle, dit (T. II, part. I, p. 502) : « récit que nous avons trouvé dans une vie du B. Félix en langue vulgaire ; vie écrite, dit-on, par le P. Zac. Boverio lui-même ». C'est cette vie que nous croyons conservée par le manuscrit dont nous parlons.

Digitized by Google

de leurs contemporains sur l'hagiographie. Les détails précis, les dates, les faits de la vie des saints ne les intéressaient le plus souvent que dans la mesure où ils se rapportaient à un événement merveilleux. Aussi sera-t-il toujours difficile d'écrire une vie circonstanciée d'un saint qui, comme Fr. Félix, mena une vie obscure et uniforme.

Toutefois, ce que nous savons suffira, on peut l'espérer, pour tracer un portrait ressemblant de cette figure attachante et pour faire revivre sous nos yeux cette âme où se retrouve singulièrement marqué le type franciscain : sentiments de pauvreté, d'austérité, d'amour du prochain et de l'Église, animés par une joie profonde, source de forte poésie et joints à une liberté d'allures parfois surprenante (1).

Fr. JEAN DE DIEU.

(1) Documents publiés par les PP. Bollandistes, *Acta SS. Maii*, t. IV, p. 202 sq.

I. Introduction et bref de béatification de Fr. Félix, p. 202-205.
II. Information du P. Santi, p. 205-209.
III. Vie du P. Mathias de Salo, p. 210-233.
IV. Extraits de la vie du P. Jean-Baptiste de Pérouse, p. 233-238.
V. Extraits des annales de Boverio : la vie, p. 239-246 ; les miracles, p. 246-263.
VI. Extraits de divers recueils de miracles, p. 264-276.
VII. Enquête sur la liqueur qui sortait du tombeau, p. 276-281.

Appendice : récit de l'origine de l'Ordre des Capucins, par F. Jean de Terranova, et poème du prêtre portugais, Melchior Lopez de Souza, en l'honneur de Fr. Félix, p. 281 à 289 et 289 à 292.

Digitized by Google

BULLETIN D'ÉCRITURE SAINTE

Des cercles toujours plus larges s'intéressent aux études bibliques, pour le profit de tous et la consolation de ceux qui consacrent leur vie à des travaux qui, depuis saint Jérôme, laissent plus de peines que de repos. De plus en plus on se rend compte que, de par le progrès des sciences philosophiques et historiques, certaines modifications sont possibles et désirables dans la présentation de la Bible. Modifications de détail, certes, qui conservent intactes toutes les positions traditionnelles de l'enseignement ecclésiastique, mais modifications tout de même, que l'esprit traditionnel peut et doit recevoir quand elles viennent de travailleurs consciencieux, se mouvant dans les limites des justes libertés. Ceux qui peinent désirent qu'on rende hommage à leur bonne volonté en les écoutant quelquefois ; ceux pour qui l'on peine désirent souvent, très sincèrement, s'initier aux résultats obtenus. Mettre le lecteur au courant des décisions de l'autorité ecclésiastique ; présenter et critiquer les idées bonnes, ou parfois moins heureuses, qui se font jour ; dire les livres où l'on apprend quelque chose : telle est la tâche que nous propose la direction des « *Études Franciscaines* ».

ÉVANGILES. Signalons d'abord un décret du Saint-Office du 5 juin 1918, ayant trait à la « science » du Christ. Les théologiens enseignent que le Christ possédait, dès le premier instant de son existence humaine, la science béatifique, propre aux âmes qui, arrivées au terme, jouissent de la vision intuitive de Dieu ; et que cette science était universelle dans son objet, atteignant tout ce que Dieu atteint par sa science de vision. Le décret du Saint-Office déclare que cette thèse théologique est « certaine », et la seule qu'on puisse suivre dans les écoles. Il rappelle ainsi à la saine doctrine les théologiens et exégètes qui, pour se débarrasser de difficultés illustres, étaient tentés de nier la vision béatifique du Christ, ou de restreindre son extension. Nier la vision béatifique, c'est faire litière de l'autorité divine

(1) Tous les ouvrages analysés sont en vente à la « *Librairie Saint-François* », 4, rue Cassette, Paris, VIe.

Digitized by Google

du Christ. C'est là, en effet, que s'achève l'ineffable union de l'humanité avec la divinité, et que l'intelligence humaine de l'homme-Dieu reçoit la connaissance claire de sa filiation divine, de son autorité divine, de sa mission de nous révéler le Père. La vision béatifique rejetée, nous tombons dans les thèmes si démodés déjà d'une conscience subliminale, où se passeraient les mystères de l'union hypostatique et des états d'âme y correspondant (1), et qui voudra fonder sa foi là-dessus ? Les affirmations si claires de Jésus touchant sa divinité ne peuvent venir que d'une connaissance évidente dans sa transcendance.

Mais nous sommes aussi obligés, pour donner aux gestes et aux paroles du Christ toute leur valeur sérieuse, de recourir à ce que les théologiens nomment la science acquise qu'ils accordent à l'intelligence créée de Notre-Seigneur, à côté de la science béatifique et d'une science infuse. Quand le Christ interroge, quand il dit ignorer, quand il admire, quand il prophétise dans le style des prophètes de sa race, il faut bien que ce soit sérieux. Il faut donc qu'il ait eu une science correspondant à son état d'abaissement parmi nous, il faut que la vision béatifique ait permis le développement et la manifestation graduelle de cette science acquise. En réclamant pour lui cette dernière ressemblance avec nous — puisque ce n'est pas un péché que de connaître comme nous faisons, si imparfait que ce soit — nous restons dans le grand courant de la théologie catholique. Pour reprendre une image du Cardinal Billot, les choses terrestres apparaissaient à Jésus, tantôt dans la pleine lumière du soleil, tantôt dans la pâle lumière de la lune. (2)

Les problèmes des relations entre les évangiles synoptiques et S. Jean et de la chronologie de la vie du Christ ont été remis récemment au banc d'épreuve. Il faut nous en réjouir, bien que le résultat précis d'études semblables ne se fasse point voir encore : bien menées, ces études éclairent toujours quelque côté des traditions évangéliques, et le moindre surcroît de lumière est précieux quand il s'agit de mieux pénétrer la vie du Sauveur.

M. Lévesque (3), professeur d'Écriture Sainte au séminaire Saint-Sulpice, nous livre les conclusions que lui permet un contact intime et prolongé avec la matière évangélique. Voici d'abord pour les synoptiques. Le plan des évangiles synoptiques est un plan quadripartite : « Quand on examine les synoptiques, on constate que la vie publique de Jésus-Christ est divisée en quatre parties : le baptême, le séjour en

(1) On connaît l'essai malheureux de Sanday, *Christologies ancient and moderne*, Oxford 1910, pp. 137-185.

(2) Billot, *De Verbo Incarnato*, Rome 1904, p. 226.

(3) E. Levesque. *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective*, étude suivie de *quelques procédés littéraires de saint Matthieu*. Paris, Beauchesne, 1917.

Digitized by Google

Galilée, le voyage à Jérusalem et la dernière semaine dans la ville sainte. Cette division quadripartite était celle de la première catéchèse orale ».

Il nous semble que cette division est un peu rigide et ramène trop S. Marc et S. Matthieu à S. Luc. Les deux premiers ont-ils vraiment traité le voyage à Jérusalem comme une partie ferme de la catéchèse ? Nous ne le pensons pas. Bien plutôt, dans S. Marc, les excursions hors de la Galilée, vers le littoral, au nord du lac dans la région de Césarée de Philippe, dans la Décapole, tiennent la place de ce voyage vers Jérusalem. On sait d'ailleurs que ce procédé par progression géographique régulière est dans la manière de Luc, et que Évangile et Actes ont été conçus sur un plan identique. Nous reconnaissons très volontiers, avec l'auteur, les préoccupations historiques de Luc écrivant après ses devanciers et essayant d'ordonner chronologiquement leur matière. Mais qui nous dira la part nécessaire que la liberté s'est faite ? Luc, même dans son ordre, ne doit pas toujours être préféré ; et certaines de ses précisions historiques peuvent ne l'être qu'en apparence, appelées par un cadre tyrannique plus que par une succession réelle des faits.

M. Lévesque s'intéresse ensuite à l'accord entre les synoptiques et S. Jean. Ici, c'est la chronologie de la vie de Notre-Seigneur et l'ordonnance des matériaux qui entrent en scène. Si nous ouvrons une synopse complète, celle de M. Verdunoy, ou celle de M. Brassac, nous voyons de suite que, sauf pour quelques passages parallèles et dans le récit de la Passion, la matière du quatrième évangile n'est pas coordonnée à celle des synoptiques. On a simplement découpé l'évangile de S. Jean en larges tranches, qui s'insèrent dans la véritable synopse, faite des trois premiers évangiles. Entre les synoptiques et S. Jean, il y a juxtaposition, non compénétration. Le savant professeur de Saint-Sulpice nous promet une synopse qui amalgamera plus intimement les quatre évangiles. S. Jean en fournira comme la trame continue, d'après le principe que sa chronologie est exacte et cohérente, et qu'il a eu le souci de corriger certaines perspectives moins précises des synoptiques. — Il y a longtemps que l'on a rendu justice à la valeur du cadre johannique, plus précis et plus complet que celui de ses devanciers ; et en même temps « très exact » (1) ; mais les essais tentés pour y insérer à leur place les souvenirs synoptiques n'ont pas donné de brillants résultats. Souhaitons à M. Lévesque plus de bonheur. Il s'est entouré de toutes les précautions qui peuvent mener au succès.

Notons ici quelques idées de l'auteur. Pour la durée de la vie publique du Christ, le minimum de deux années (2) ne paraît pas suffire ;

(1) Lepin. *L'Origine du Quatrième Évangile*, Paris, 1907, p. 455.

(2) Avec la mort de M. Belser, c'en est fait, même en Allemagne, de la théorie d'un an de vie publique.

Digitized by Google

en s'appuyant sur la nomenclature des fêtes d'après le quatrième évangile surtout, on fixera la durée du ministère évangélique à trois ans et demi. M. Lévesque ne reconnaît qu'un seul et même épisode dans l'histoire des marchands chassés du temple, placé par les synoptiques à la fin de la vie publique, par S. Jean au premier voyage de Jésus à Jérusalem. Conséquent avec ses principes, il donne raison à S. Jean. De même, quand il s'agit de la dernière Cène, S. Jean a raison en la fixant au 13 Nisan au soir, contre l'impression que livrent les synoptiques dès l'abord, que Notre-Seigneur aurait mangé l'agneau pascal comme tous les Juifs, donc le 14 Nisan. On peut dire décidément que cette opinion devient tout-à-fait prépondérante chez les catholiques. Si la perspective des synoptiques semble annoncer la célébration du véritable repas pascal, M. Lévesque la corrige en remarquant que les préparatifs ont bien été faits dans ce sens, mais que brusquement le Christ, pris d'impatience, a voulu anticiper la Pâque. C'est ce que signifierait le texte de Mt. XXVI, 18, que l'on traduit : « Le temps presse pour moi, je vais faire la Pâque chez toi avec mes disciples ».

Sur le même sujet de la chronologie de la vie de Notre-Seigneur, M. Chaume nous donne, dans la *Revue Biblique*, deux articles très fouillés (1). Il admet comme M. Lévesque que la dernière Cène fut célébrée le 13 Nisan. Le vendredi, jour de la mort de N.-S., est donc le quatorzième de la lune de Nisan. Cette coïncidence ne permettrait-elle pas, en recourant aux données astronomiques, de déterminer l'année de la Passion ? Beaucoup ont essayé avant M. Chaume. C'est en se basant sur les calculs astronomiques que Mgr Ladeuze donnait comme plus probable la date 33 ; le R. P. Prat choisissait l'année 29, pour l'accord entre les exigences astronomiques et les données traditionnelles.

M. Chaume s'écarte sans scrupule des idées reçues.

On admet généralement que le premier jour de la lune se déterminait par la visibilité du croissant. Il nous faut corriger cette façon inexacte de représenter les choses. Ce qu'on constatait, semble-t-il — et les textes patiemment recueillis paraissent concluants — ce n'était pas la nouvelle lune, mais la dernière apparition de la vieille lune ; et ensuite, cette constatation de fait n'était pas le seul élément qui entrât en ligne de compte pour fixer le premier jour officiel du mois. Intervenaient aussi, dans la seconde moitié du premier siècle, période pour laquelle les renseignements sont plus nombreux, le désir d'éviter, avec des concurrences de fêtes, des cas de conscience très compliqués et très angoissants pour les Pharisiens ; et ensuite les calculs des « sages ». Pour achever l'embrouillement, Minim (Chrétiens) et Cuthéens (Samaritains) se donnaient le mot

(1) *R. B.* 1918. p. 215-243 ; 506-549.

Digitized by Google

pour tromper ces pauvres Juifs (1). Réfléchissant précisément à ces calculs des sages, M. Chaume établit, pour l'époque de Notre-Seigneur, l'existence d'un « calendrier à règles fixes, établies empiriquement sur une base astronomique » (2). Les calculs astronomiques ordinaires posent donc à vide.

Nous avons dit tantôt que, partant de la visibilité de la lune, on choisissait, pour l'année de la mort de Notre-Seigneur, 29 ou 33. Dans ce même système, l'année 30 fournit aussi une date possible. Avec son système, M. Chaume nous laisse l'option entre 31 et 35. Toutes ses préférences vont à 35. Il rencontre ainsi des déductions présentées il n'y a pas bien longtemps par M. Kirsopp Lake, tirées du synchronisme que lui fournit, d'après Josèphe, le mariage d'Antipas et d'Hérodiade (3).

L'étude très savante et très documentée de M. Chaume nous plaît beaucoup et nous a beaucoup appris. Mais le point d'arrivée nous laisse un peu sceptique, parce que cette date tardive ne nous paraît pas cadrer avec la chronologie, mieux connue en somme, de la vie de saint Paul. Les meilleures vraisemblances nous portent en effet à placer la conversion de saint Paul vers 33 (4). Il est bien vrai que bon nombre d'auteurs la placent en 36 ; mais outre que l'espace laissé ainsi, avec le système de M. Chaume, pour le développement de l'Église avant la conversion de l'Apôtre est vraiment très resserré, la date 36, en elle-même, n'est pas encore satisfaisante. Il n'y a plus de doute que le concile de Jérusalem doive se placer en 49 ; si on remonte de là par la pente naturelle des données chronologiques de Gal. II, on arrive pour l'année de la conversion à 33. Il nous semble que dans des équations si compliquées, il faut déterminer d'abord les termes un peu plus certains, si l'on veut diminuer les chances d'erreur.

Voici, pour la joie des spécialistes autant que du plus grand public, un petit livre du R. P. Lagrange sur « *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande* » (5). Étant données les circonstances, on aurait pu s'attendre, de la part d'un autre que de l'éminent directeur de l'École Biblique, à des jugements trop durs, fruits d'un juste ressentiment plutôt que de la sérénité scientifique. Rassurons-nous.

Il est nécessaire de répéter de temps en temps, pour ceux qu'effraie la mobilisation des caractères d'imprimerie décrétée par l'Allemagne

(1) Michna, traité *Roch ha-chana*, II, 1. 2. (Fiebig p. 82).

(2) *R. B.* 1918, p. 235.

(3) Expositor, 1912, p. 472-477.

(4) Signalons même la tendance très prononcée, en Allemagne, de remonter jusqu'en 31.

(5) Lagrange. *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande*. Paris. Gabalda, 1918.

Digitized by Google

depuis cinquante ans, que d'ignorer systématiquement ses adversaires, de les écraser sous la masse matérielle des livres, cela ne conduit pas toujours à la vraie victoire des idées. Pourquoi faut-il que nous nous en laissions imposer ? L'Allemagne a vu grand toujours, mais a manqué de la pondération et du rythme nécessaires à l'œuvre scientifique comme à l'œuvre d'art. Ses dictionnaires, ses grammaires, ses éditions de textes sont admirables, ses commentaires sont des mines de richesses exploitées ou plus souvent exploitables ; ses « thèses » sont détestables. Or, les Allemands se forment à la méthode historique en écrivant des thèses ; ils les défendent sur le terrain des faits, avec un imposant appareil d'érudition, avec un esprit de logique que rien n'arrête, avec une âpreté et une rigidité de conceptions qui sont des traits de race. Que vaut cette méthode ? C'est le cas de redire avec le R. P. Lagrange le mot de Gœthe : « L'Allemand est capable dans le détail et piteux dans l'ensemble » (1).

Les systèmes que l'exégèse allemande a élaborés depuis Luther défilent sous nos yeux. Ils ont comme marque commune d'être unilatéraux. C'est conforme à l'esprit de là-bas, où l'on domine les faits par l'idée a priori, qui est leur cravache. Luther rompt avec l'exégèse catholique traditionnelle en jetant par dessus bord le principe d'autorité doctrinale, dont on a vécu jusque-là et en expliquant que le « sens du Christianisme, c'est la certitude du salut que chaque âme embrasse par la foi en la justice de Jésus-Christ, qui lui est imputée » (p. 37). Après Luther, c'est, dans leur exégèse, la course à l'abîme en vue d'échapper au surnaturel. Les déistes passent, avec leur accusation d'imposture portée contre le Christ, les Apôtres et tout ce qui est clergé ; les rationalistes avec leur naturalisme grossier ; Strauss et ses explications mythiques qui paraissent si naïves aujourd'hui ; l'école de Tubingue qui refait l'histoire à sa façon ; les libéraux qui manifestent de meilleures sympathies pour la religion, dès là qu'elle n'est plus surnaturelle. Tout cela, c'est déjà de l'histoire ancienne. Commence alors l'histoire d'aujourd'hui, la découverte par J. Weiss du messianisme eschatologique, dont M. Loisy est un partisan aussi unilatéral que ses maîtres de Germanie ; et complémentaire souvent du système précédent, l'école du syncrétisme judéo-païen, ou de l'histoire des Religions. Nous y reviendrons de suite. Mais lisons les conclusions du P. Lagrange, qui sont réconfortantes pour notre foi et l'esprit catholique et français : « Pour admirer sans réserve cette prodigieuse activité intellectuelle, je voudrais qu'elle ne fût pas aussi enivrée de ses prétendues découvertes, aussi hospitalière aux nouveautés extravagantes et même à des notions contradictoires, aussi disposée dans la pratique à un certain opportunisme doctrinal, et, avec tout cela, aussi méprisante pour le reste de la terre » (p. 327).

(1) *Op. laud*, p. 63.

Digitized by Google

« Pour être complet, il faudrait encore noter un autre caractère des critiques allemands, le dessein arrêté de ne pas accepter le surnaturel. C'est d'après ce dessein que chacun règle ce qui a pu être dit et fait dans telle ou telle circonstance, ce qui est authentique ou non, les uns s'entendant mieux à tirer à eux les textes, les autres plus décidés à supprimer ce qui les gêne. Mais c'est là un trait général de l'exégèse incrédule, sur lequel nos apologistes ont suffisamment insisté. L'Allemagne a donné le ton, mais on trouve les mêmes procédés partout ; les radicaux hollandais, d'autres peut-être, l'ont même emporté par la désinvolture de leur arbitraire. Le subjectivisme allemand dont on a tant parlé, quand il est un trait de race, se manifeste plus dans les essais de restauration que dans la négation brutale, témoin les synthèses de Schleiermacher et de Ritschl, théologiens de la conciliation et du compromis.

Mais ces tentatives d'organisation, ce fonctionnarisme exégétique, ont échoué, et c'est vainement que l'exégèse allemande a cherché éperdument le sens du Christianisme.

Elle n'a pas remplacé le sens traditionnel. » (p. 328 s.)

Retournons donc à l'école dite « religionsgeschichtlich », à l'école, en traduisant avec l'auteur, « qui se fait une spécialité d'employer l'histoire des religions à l'exégèse du Nouveau Testament ». Le R. P. Lagrange, qui aime d'occuper, dans la défense de la citadelle, les positions avancées et de prendre sa part des combats d'avant-postes, s'est mis à nous donner, dans la *Revue Biblique*, d'excellents articles sur les religions à mystère (1). La ligne de feu passe par là, et les Allemands sont en pleine bataille, derrière des chefs expérimentés : Bousset, Dieterich, Reitzenstein .... De quoi s'agit-il ? Le voici en deux mots : « Le Christianisme a-t-il réussi auprès des païens pour leur avoir emprunté, en partie du moins, l'esprit du paganisme, pour être devenu un mystère à l'instar des mystères païens, ou plus simplement une religion à mystère, comme les autres religions à mystère ? (2) » Plus, en effet, le Christianisme se rapprochera des religions à mystère, plus on lui aura enlevé de sa personnalité et de sa transcendance ; plus aussi son prodigieux succès de diffusion s'expliquera par des causes toutes naturelles ; pratiquement on aura exclu cette quantité troublante du surnaturel s'introduisant dans le cours régulier de l'histoire humaine. Les Pères de l'Église, qui vivaient dans l'atmosphère des religions païennes, étaient frappés des points de contact existant entre les fausses religions et la leur : le progrès des études historiques, reconstituant le milieu des premiers

(1) *R. B.* 1919 p. 157-217. Les mystères d'Éleusis et le Christianisme. — *Ibid.* p. 416-480. Attis et le Christianisme.

(2) *Le sens du Christianisme*, p. 272.

Digitized by Google

siècles, nous oblige à nous remettre en face de ces mêmes ressemblances mystérieuses qui préoccupaient les premiers apologistes.

Le problème général n'est qu'une constellation de petits problèmes partiels, qu'il faut résoudre les uns après les autres. Un des principaux est celui qui roule autour du Dieu souffrant, mort et ressuscité. Trouve-t-on réellement, dans les religions à mystère, des dieux qui par leurs souffrances et leur mort, suivie de résurrection, donnent à leurs clients le salut ? Adonis, Attis, Dionysos, Zagreus sont-ils ces dieux autres Christ ? Du moins, a-t-il existé, dans les religions païennes, « une conception abstraite du dieu souffrant, mourant et ressuscité, devenu presque un théorème sans cesser d'être un objet de foi » ? (p. 287). On comprend que, chose pareille existant, elle eut pu très sérieusement influencer la pensée de saint Paul. Mais rassurons-nous. Le théorème de Bousset n'est toujours qu'un postulat. Et d'une façon générale, « si au lieu de comparer des textes, on se plaçait par la pensée dans une de ces réunions de Jérusalem où vivait encore le souvenir du Christ, et dans une de ces scènes hideuses où s'exaspérait la sanglante fureur des imitateurs d'Attis, on n'aurait plus le courage de dire que la doctrine de Paul, dans sa splendide unité, s'est formée en vingt ans par un amalgame entre le messianisme juif et les mystères païens » (p. 304 et suiv.).

Le Maître continue à inspirer ceux qui parlent de lui. Depuis le livre du P. Sertillanges, *Jésus*, nous n'avons pas lu de plus belles pages, sur le Christ, que l'article *Jésus-Christ* que le R. P. de Grandmaison vient de donner au *Dictionnaire apologétique*. Le petit livre du R. P. Sertillanges n'était qu'une aquarelle, délicieuse et fraîche ; les pages du savant Directeur des *Études* sont très denses et forment un tableau très étudié, très travaillé, où la piété s'allie à la science, le tout appuyé sur une documentation en général excellente et riche. Faisons nos vœux pour que l'article, prenant forme d'un volume, devienne accessible à un plus grand nombre de catholiques. Il pourra relever des courages, orienter des vies ; ce serait un manuel idéal pour un cours d'apologétique dans les classes supérieures des lycées.

ACTES DES APOTRES. Un petit volume paru en 1919 donne un regain d'actualité au décret de la Commission Biblique du 12 juin 1913. M. Pirot, professeur au Séminaire de Bourges, nous y fournit, sous forme de commentaire du décret, une excellente introduction au livre des *Actes*. L'auteur nous avertit dans sa préface que son livre est composé, en substance, de trois articles publiés en 1914 dans l'*Ami du Clergé*.

Une étude préliminaire sur la Commission Biblique, son fonctionnement et ses décrets ne laisse pas de nous intéresser. — L'authenticité du livre des Actes est démontrée par les voies ordinaires.

Digitized by Google

Il y a ensuite la date de composition. C'est une chose fort importante, au point de vue de l'histoire littéraire du Nouveau Testament, que de fixer le moment où saint Luc acheva d'écrire son livre. Les *Actes* en effet ne sont que le tome second d'un ouvrage complet dont l'Evangile forme le tome premier ; si l'on reconnaît, avec la majorité des critiques, que Luc a utilisé Marc et vraisemblablement Matthieu dans une forme grecque dérivée de Mt. araméen, la fixation de la date 62 ou 63 pour la publication des *Actes* et par conséquent comme terminus ad quem de la publication de l'Évangile, entraîne du même coup une date plus primitive pour Mc. et Mt. araméen.

A propos de l'hypothèse rejetée par la Commission Biblique, que Luc aurait eu l'intention d'écrire un troisième volume complétant les *Actes*, comme ceux-ci complétaient l'*Évangile*, M. Pirot fait remarquer avec raison que le décret suppose qu'on se servirait de cette hypothèse pour éluder la conclusion naturelle dégagée de la finale brusquée des *Actes* : le livre a été terminé avant que Luc ne connût l'issue du procès de saint Paul devant le Prétoire. Dès là que M. Pirot ne verrait aucun mal à ce que l'hypothèse du troisième volume, sous une toilette nouvelle, soit reçue chez nous, pourquoi ne pas dire qu'on ne ferait que la réintégrer en son lieu d'origine ? Bengel qui l'a vulgarisée dans son *Gnomon* avant qu'elle ne fût reprise par Meyer, l'avait lui-même empruntée à Estius, qui est sans doute le premier qui la proposa : « *Fortasse,* disait Estius, *Lucas medibatatur tertium librum, in quo repeteret acta illius biennii : sicut Act. 1. quaedam exposuit tacita ultimo capite evangelii* » (1).

Citons comme particulièrement instructif le chapitre IV sous le titre : La valeur historique des *Actes des Apôtres*. M. Pirot y a tiré bon parti des travaux récents, en particulier des livres si suggestifs de Ramsay, le défenseur autorisé de l'impeccabilité historique de saint Luc.

M. Jacquier a résumé pour les lecteurs de la Revue Biblique (2) les vues d'un nouvel ouvrage de M. Ramsay publié en 1915 : « *La portée des récentes découvertes sur l'historicité du Nouveau Testament* ». L'homme qui sans contredit connaît le mieux la civilisation méditerranéenne du premier siècle reste fidèle à la thèse qu'il a exprimée tant de fois, que Luc est un historien de premier ordre, et que, plus on entre dans son texte, plus on le trouve conforme à l'état de choses existant vers l'an 50 dans le monde hellénique et l'empire romain.

SAINT PAUL. Le décret de la Commission Biblique du 24 juin 1914 tranche, dans le sens traditionnel, la question de l'authenticité de l'Epître aux Hébreux. On sait que l'embarras remonte au second

(1) Estius, Commentaire, ad locum.

(2) *R. B.* 1916. p. 239-249 : Le Nouveau Testament et les Découvertes Modernes.

Digitized by Google

siècle. Les premiers textes qui parlent de l'Épître ne s'accordent pas sur sa provenance paulinienne ; et bientôt, à Alexandrie, la critique interne s'en mêla et prétendit que le style de cette lettre n'était pas de saint Paul. Mais le grand courant de la tradition a toujours porté des relations de la lettre avec l'Apôtre. Le décret exprime ces relations par les termes suivants : Paul « *Spiritu Sancto inspirante concepit et expressit (epistolam)* ». Il laisse ensuite aux exégètes la liberté traditionnelle d'admettre, à côté de saint Paul, une autre activité littéraire que la sienne, à qui l'Épître devrait la forme littéraire qu'elle revêt actuellement. C'était l'opinion d'Origène. Où chercher cette personnalité littéraire nouvelle ? A cause d'un certain tour de pensée alexandrin remarquable dans l'Épître, on songe à faire appel à quelqu'un de ces disciples de culture alexandrine, genre Apollos, avec lesquels saint Paul s'est trouvé fréquemment en contact au cours de ses missions. Les hypothèses plus précises, Apollos en personne, le presbytre Arition, Barnabé, ont chance de ne jamais pouvoir s'imposer.

L'activité de la Commission Biblique ne s'était jamais ralentie depuis 1905, promulguant généralement un décret par année, en Juin ou en Mai. Voici, du 18 Juin 1915, un décret qui sera le dernier de cette série ininterrompue. Il est consacré à la « Parousie », ou dernier avènement du Christ, dans les épîtres pauliniennes.

Le but du décret est de sauvegarder l'autorité doctrinale de saint Paul et l'inerrance de l'Écriture inspirée. On y rappelle les principes du traité théologique de l'Inspiration, que toute affirmation ou insinuation de l'écrivain sacré devient, au même degré mais dans une sphère supérieure, affirmation et insinuation de l'Esprit Saint ; on en conclut qu'on ne peut pas admettre que l'Apôtre ait exprimé, sous la motion de l'Inspiration, des pensées humaines erronées et propres à induire en erreur ; que donc il n'a rien pu dire qui ne concorde parfaitement avec l'ignorance absolue du moment de la Parousie, lequel, suivant la doctrine même du Christ, ne rentre pas dans les connaissances accessibles en cette vie ; de plus, ajoute la Commission. le texte de la I. Thess. « *nos qui vivimus* », peut très bien, suivant l'exégèse de saint Jean Chrysostome s'interpréter sans admettre que saint Paul se soit compté parmi ceux qui doivent vivre encore au moment de la Parousie.

Arrêtons-nous un instant sur ce texte que nous citons suivant la Vulgate : « *nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini* ». Il est sûr qu'une affirmation catégorique d'assister vivant au retour glorieux de Notre-Seigneur est tout ce qu'il y a de plus étranger en ce moment à la pensée de saint Paul. Ce qui l'intéresse, c'est l'état d'esprit des Thessaloniciens, qui lui ont fait demander, sous le coup de deuils qui les ont désolés et déroutés dans leur jeune foi chrétienne : « Nos morts ne verront donc pas la Parousie, et nous qui sommes en

Digitized by Google

vie, nous jouirons de ce bonheur suprême dont nos proches, ceux que nous aimons le plus, vont être privés ? » Paul répond dans l'hypothèse des Thessaloniciens : « Nous qui sommes encore en vie, qui restons pour la Parousie, nous n'aurons aucun avantage sur ceux qui sont morts en chrétiens ». Telle est l'exégèse naturelle du texte, dans la pensée des Pères, et elle est juste certainement dans ses grandes lignes. De par ailleurs, Paul a conscience de ne rien savoir de positif quant au moment où la Parousie doit se produire : elle se produira, voilà la seule chose certaine. Il n'a sûrement rien affirmé qui serait en contradiction avec sa propre pensée, et le décret de la Commission Biblique se justifie pleinement.

Le R. P. Vosté, professeur au Collegio Angelico à Rome, a écrit un commentaire des épîtres aux Thessaloniciens (1), qui s'accompagne d'un appendice consacré au décret que nous venons d'analyser brièvement. Y faisant l'histoire de l'interprétation de I.Th. IV, 15-17, le R. P. Vosté oppose violemment à l'exégèse des Pères celle de la plupart des catholiques du XXe siècle. A ce moment, on se serait écarté de la tradition. Le R. P. dresse une longue liste de ces auteurs catholiques imprudents, laquelle contient bien des noms respectés. Cela même n'aurait-il pas dû inspirer au docte professeur de l'Angelico quelques réserves charitables ? Un mauvais plaisant pourrait d'ailleurs lui chercher noise à lui-même. On lit dans son Introduction, p. 26 : « Cette idée de la Parousie du Seigneur pénètre les deux épîtres aux Thessaloniciens : Paul regarde toutes choses et distribue son enseignement sous cet angle ». N'est-ce pas reconnaître là ce même phénomène que la plupart des auteurs sacrifiés sur la liste fatale ont voulu expliquer à leur façon, et qu'il faut tout de même expliquer ? Et comment le faire sinon en reconnaissant en effet que Paul a été ému et a ému par l'idée que la Parousie pouvait se réaliser sous les yeux des chrétiens du premier siècle ? Rien de mal à cela, car nous pourrions nous-mêmes nous sanctifier par l'espérance de voir Notre-Seigneur revenir dans sa gloire, ce qui absolument parlant est toujours possible. Nous ne le faisons pas cependant, et là où saint Paul disait Parousie, nous traduisons et disons : notre dernière heure. « Bien plus présente à la pensée et plus vivante dans tous les cœurs était alors l'idée du glorieux avènement, écrit le P. Allo. Ce jour là, beaucoup l'attendaient avec une joyeuse ardeur qui éclate presque à chaque page des écrits apostoliques et de ceux des premiers Pères » (2). Le R. P. d'Alès ne s'exprime pas autrement : « Il n'en est pas moins vrai que la littérature chrétienne primitive donne l'impression d'une croyance générale à l'imminence du dernier jour, ou comme on disait

(1) J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, Rome, Ferrari ; Paris, Gabalda 1917.

(2) *R. B.* 1915, p. 393.

Digitized by Google

alors, de la Parousie du Christ. Et ceux qu'obsède cette croyance font volontiers appel à l'autorité des Apôtres. De fait, les Apôtres ont pu contribuer à la répandre, non pas délibérément, car, encore une fois, ils s'abstinrent d'enseigner ce qu'ils ignoraient, mais d'abord par l'énergie de leurs exhortations, et ensuite par leur silence. Autour d'eux et sous l'influence de leur parole, des courants d'idées se développaient, dont ils ne sont pas immédiatement les auteurs. Ils n'avaient à les combattre que dans la mesure où ces courants d'idées menaçaient la foi ou la vie chrétienne de l'Église » (1). S'il avait voulu expliquer bien à fond cette différence de point de vue entre la première génération chrétienne et la nôtre, le P. Vosté aurait peut-être été amené à excuser bénignement l'un ou l'autre des auteurs qu'il condamne sans les entendre assez. Il aurait sans doute établi quelque différence entre les audaces inconsidérées de ceux qui veulent donner droit d'asile, dans notre enseignement, à des dogmes issus de l'école eschatologique, et les explications plus respectables que d'autres hasardent pour serrer de plus près la psychologie souvent si complexe de l'Apôtre.

J'ai cité tantôt un mot du R. P. Allo. Celui-ci nous promet, depuis de longues années, un commentaire, enfin sous presse, de l'Apocalypse. Il vient de livrer au public ses dernières conclusions sur la situation de nos écrits néo-testamentaires vis-à-vis de la Parousie, situation à laquelle l'exégèse de l'Apocalypse est si directement intéressée (2).

Voici la substance de ces conclusions : « Les propositions néo-testamentaires que l'on répute être des affirmations de l'avènement prochain du Christ, ces propositions-là sont aussi fréquentes, aussi caractéristiques dans l'Apocalypse que partout ailleurs. Or, dans l'Apocalypse, il est impossible de les prendre à la lettre, car ce livre (dont la doctrine, pour nous, est parfaitement cohérente) rejette la Parousie à mille ans et plus. Par conséquent, on peut douter que, ailleurs aussi, ces expressions, si catégoriques d'apparence, doivent être prises à la lettre. Si l'on examine de près les vues eschatologiques de saint Paul, celles qui paraîtraient le plus opposées à l'admission d'un si long délai, on s'aperçoit que, loin de contredire celles de saint Jean, elles s'y accommodent au mieux et ont l'air d'émaner d'une même révélation ; elles ouvrent déjà sur l'avenir de l'Église de vastes perspectives, que la prophétie du millenium johannique vient seulement préciser » (3).

Quant à saint Paul, « saint Paul n'a jamais affirmé, pas même quand il écrivait aux Thessaloniciens, que la Parousie dût arriver, ni pendant sa vie, ni au bout d'un temps étroitement limité qui suivrait

(1) *Études*, 1916, T. 147, p. 476.
(2) *R. B.* 1915. p. 393-455 : L'Apocalypse et l'époque de la Parousie.
(3) Ibid. p. 454.

Digitized by Google

sa mort. Entraîné par l'ardeur de son espérance, il a bien pu croire, d'une opinion humaine, et sans rien affirmer ni insinuer là-dessus, que le cours des évènements futurs intermédiaires, conversion des Gentils, conversion des Juifs, séduction des fidèles, serait beaucoup plus rapide qu'il ne devait l'être en réalité. Mais cela même n'est pas certain ; et toujours est-il qu'en l'an 58, quand il écrivit aux Romains, la consommation avait reculé à ses yeux dans un lointain tout à fait indéfini » (1).

Signalons enfin pour mémoire, sur le même sujet de la Parousie, une série d'articles parus dans les *Études* des RR. PP. Jésuites, sous la signature du Cardinal Billot. Le savant théologien nous rappelle que bien des expressions qui semblent à première vue se référer à la fin des temps, ont trait en réalité à la mort de chacun d'entre nous, la mort étant, pour chacun, une véritable anticipation du second avènement.

Terminons ce chapitre en conseillant la lecture bienfaisante d'un charmant ouvrage plein d'onction, qui se rattache par le fond au sujet scripturistique que nous étudions (2). « *Lumen vitae* » est capable de faire remonter nos âmes si angoissées de cette mer de misères vers l'étoile immuable.

L'exégèse de saint Paul vient de s'enrichir pendant la guerre. Au petit commentaire si pratique du R. P. Lemonnyer, aux publications de M. Toussaint, il faut maintenant ajouter deux volumes, beaucoup plus pleins de choses, de la collection des « Études Bibliques ». Tous deux, le premier, l'*Épître aux Romains,* et le second, l'*Épître aux Galates*, sont dus à l'infatigable érudition du R. P. Lagrange.

Nous notons, en parcourant l'Introduction de l'Épître aux Romains (3), les principales positions que prend le R. P. Lagrange.

L'Épître a été écrite à Corinthe, hiver de 56 ou de 57 au plus tard, « et l'on ne s'étonnera jamais assez de la forme si pleine et si ferme de la doctrine chrétienne à une époque si rapprochée de la Passion de Jésus-Christ ».

L'Église de Rome était formée, en ce moment, pour la très grosse partie, de païens convertis ; les Juifs cependant étaient les membres fondateurs de cette communauté dont les Gentils avaient accaparé la direction et l'influence, et il y avait de ce fait une situation délicate.

Bien qu'elle développe, comme la lettre aux Galates, le thème de la vocation des Juifs et des païens, la lettre n'a pas été écrite aux Romains parce que les luttes judaïsantes auraient été particulièrement chaudes. Les Romains les connaissaient assez, sans doute, mais

(1) Ibid. p. 448.

(2) A. d'Alès. *Lumen vitae. L'espérance du salut au début de l'ère chrétienne,* Paris, Beauchesne.

(3) Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains,* Paris, Gabalda, 1916.

Digitized by Google

sans y avoir été mêlés très directement jusque-là. Seulement, Paul, qui doit se présenter à l'église de Rome, présente par la même occasion « son évangile », celui de la grâce victorieuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de l'inutilité de la Loi. « Des prédicateurs de systèmes nouveaux, il n'en manquait pas dans l'antiquité. Mais apportaient-ils au monde la force morale nécessaire pour pratiquer la morale qu'ils prêchaient ? Leur action, à supposer qu'elle fût efficace parmi les hommes, avait-elle quelque influence sur leur existence après la mort ? Y avait-il quelque moyen, en adhérant à une doctrine, de recevoir en même temps l'énergie pour faire le bien ? C'est ce que personne n'avait osé dire d'une doctrine humaine, et c'est ce que Paul affirme de l'Évangile : C'est une vertu de Dieu, agissant pour le salut des hommes, et de tous les hommes, pourvu qu'ils croient, c'est-à-dire qu'ils embrassent la doctrine. Par là-même, ils demandent et reçoivent le don qui leur est offert, et c'est ainsi que se manifeste la justice de Dieu en eux, puisque, en suite de leur foi, elle est un principe de vie » (p. XXXV).

La langue de l'Épître est le grec, tel qu'on l'écrivait et le parlait du temps de saint Paul. Le R. P. Lagrange adhère fidèlement à la théorie qui gagne de jour en jour d'évidence, à mesure que les lectures des papyrus font mieux connaître la langue de la koinè, d'après laquelle le nombre des aramaïsmes dans les lettres de saint Paul est vraiment nul. Pour le style : « ....Paul, simplement parce que le succès littéraire lui paraissait de peu de prix, est allé tout droit à ce qui est la vraie beauté du style. Par l'intention du moins et par la force de la pensée, par la fermeté de son accent, nous pouvons dire de lui, comme Cicéron des orateurs attiques : *Haec enim aetas effudit hanc copiam et, ut opinio mea fert sucus illi et sanguis incorruptus usque ad hanc aetatem oratorum fuit, in qua naturalis esset, non fucatus nitor* » *(Brutus,* XXXVI) — (p. XLVII).

Un des meilleurs chapitres de l'Introduction est celui qui traite du mode d'argumentation de l'Épître. Qu'a donné à Paul le système d'argumentation rabbinique, que doit-il à la philosophie grecque ? A sa culture rabbinique, autant dire qu'il ne doit rien (et ici nous trouverions volontiers que la réaction est exagérée). Mais il a pris quelque chose du contact de la *diatribè* grecque, employée par les philosophes du temps dans les discussions morales cynico-stoïciennes. La *diatriè* est un genre littéraire qui tient le milieu entre le traité et le dialogue. On traduirait le terme en français par « entretien ». Il est tout naturel que saint Paul, s'il avait quelque culture littéraire, se soit inspiré de ce genre qui convenait merveilleusement à son dessein de prêcher une morale religieuse. Nous ne dirons pas que saint Paul a imité cela systématiquement, mais il était assez imbu de culture grecque pour avoir utilisé, dans sa lettre, certaines formes de la *diatribè* (p. LVI). D'une façon plus générale : « Paul ne fut pas seulement un israélite

Digitized by Google

qui avait appris à parler un grec intelligible pour les besoins ordinaires de la vie. Il parlait le grec des gens cultivés, écrivait comme eux, exposait et argumentait comme ils le faisaient alors, mais — ce qui était une nouveauté — sans aucune prétention littéraire, et sans faire une grande place à la discussion. Les lieux communs de la morale antique ne pouvaient guère être présentés au public que renouvelés par des artifices de style ; Paul en était dispensé par l'ardeur victorieuse de sa foi » (p. LX).

On a discuté l'intégrité de l'Épître. On a voulu retrouver au chapitre XVI un billet adressé à l'Église d'Éphèse. Le R. P. Lagrange, s'appuyant surtout sur les indices positifs fournis par les noms d'Ampliatus, Aristobule, Narcisse et Rufus, ces noms étant plus notoirement connus comme appartenant à des personnages romains, ne voit pas de difficulté à admettre que tous les chrétiens orientaux énumérés dans ce chapitre aient conflué à Rome. Il peut y avoir eu aussi assez de menées judaïsantes dans la communauté romaine pour légitimer la sortie violente de XVI, 17-20 contre des perturbateurs. — La doxologie est également authentique.

Comme il fallait s'y attendre, le commentaire tient compte des études de religion comparée et est au point. On méditera avec profit quantité d'explications très denses comme par exemple p. 144 sur le verset VI, 3 ; et des notes détachées plus longues, comme p. 149-152 sur le baptême comparé aux rites d'initiation. De place en place, une échappée sur l'âme si vaste de l'Apôtre. Les richesses débordent des notes uniformes qui courent au bas des pages. Un semblable amas de matériaux fait la joie des spécialistes, mais ne rebute-t-il pas un peu ceux qui auraient besoin d'être initiés ? Disons, à l'honneur de ce commentaire monumental, que le R. P. Bouvier, le maître érudit si regretté par tous les historiens des religions, y a puisé, avant sa mort héroïque au front, ses dernières consolations et ses dernières méditations (1).

Avec l'Épître aux Galates, (2) les Études Bibliques, qui jusqu'ici ne donnaient comme texte qu'une traduction française de l'original, placent désormais, pour le Nouveau Testament, le texte grec en face de la traduction. L'innovation est fort heureuse.

L'Introduction comporte ici un tiers du volume, près de cent pages. Ce n'est pas exagéré, car on y pose des problèmes très discutés, et le R. P. Lagrange, par surcroît, y polémique vigoureusement contre M. Loisy. Celui-ci, en effet, dans un de ces petits livres qui sont ses méfaits coutumiers, parlant cette fois de l'Épître aux Galates, trace pour le grand public ce qu'il appelle « l'esquisse de l'évangélisation

(1) Voir Bouvier, *Saint Paul aux tranchées*, dans *Études* T. 149, p. 293-313 ; 436-450.

(2) Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Galates*, Paris, Gabalda, 1918.

Digitized by Google

chrétienne en ses débuts, d'après sa source la plus authentique » (1). Cette « source la plus authentique » rappelle un peu trop Christian Baur. Mais les erreurs de M. Loisy veulent être plus modernes que l'école de Tubingue. Paul, nous raconte en substance M. Loisy, s'est converti à la suite d'une vision imaginaire : sa vie et sa théologie sont celles d'un halluciné. Jamais cet homme n'a pu raisonner froidement. Dans son Épître aux Galates, il s'en est pris à Jacques de Jérusalem et aux Judaïsants ; or, Jacques et les Judaïsants concevaient très justement que la loi juive n'était plus nécessaire : simplement prescrivaient-ils aux Juifs et conseillaient-ils aux Gentils la pratique de la Loi comme moyen d'atteindre une plus grande perfection ; Paul, avec son esprit absolu, n'a pas compris la pensée de ces gens-là qui pourtant était très raisonnable ; et l'Épître aux Galates fut lancée comme une attaque contre moulins à vent. Telle est, pour M. Loisy, l'histoire, d'après ses sources authentiques.

Le R. P. Lagrange nous ramène à un plus grand respect de saint Paul, et aussi, à une connaissance plus nuancée et plus adéquate de son temps. Il s'occupe des Judaïsants au Chapitre VI de l'Introduction.

Il en fait plusieurs partis. Il y a d'abord Jacques et les presbytres de Jérusalem. Pour ceux-ci, la loi est une condition de salut pour les Juifs, une législation non périmée à laquelle les circoncis sont tenus de rester soumis. En tant qu'il s'oppose à Pierre et aux autres apôtres de la circoncision, Jacques est seulement le défenseur attitré des pratiques juives — c'est le cas de rappeler ici qu'il aurait été lévite — il fait prévaloir au concile de Jérusalem, en vue de la paix, une sorte de compromis, prescrivant aux premières Églises pauliniennes des interdictions que l'on peut à peu près regarder comme de simples rappels du droit naturel, de telle sorte que les esprits formés par la loi seraient plus à l'aise dans le minimum de relations nécessaires avec les Gentils et que ceux-ci, d'autre part, ne se verraient pas imposer de fardeau au détriment de leur liberté.

L'intervention des partisans de Jacques à Antioche n'a pas eu d'autre but que de ramener au devoir des Juifs, dont Pierre, qui se mêlaient trop aux Gentils, et violaient leur propre Loi. Quand la question de principe ne se posait pas, quand il ne s'agissait pas de sauvegarder les principes et la liberté des Gentils, Paul se montrait coulant envers ce parti : lui-même, du moins à Jérusalem, consentait à donner le bon exemple et à vivre à la Juive ; il ne demandait qu'une seule chose, qu'on lui accordait volontiers : c'est qu'on reconnût la pleine indépendance de son apostolat dans le monde païen. Sur ces bases de communes concessions, l'accord s'établit parfaitement entre Pierre, Jacques et Paul, et l'unité de la hiérarchie fut préservée de tout accroc.

(1) Voir *R. B.* 1916, p. 256, 249.

Digitized by Google

Mais il y avait des Judaïsants plus avancés, moins qu'à demi chrétiens, qui enseignaient la nécessité de la Loi pour les païens comme pour les Juifs. Ils poussaient tout le monde à la circoncision. Les uns le faisaient, semble-t-il, par pur zèle pharisaïque, ce sont les adversaires à qui Paul doit avoir affaire dans cette Épître aux Galates ; d'autres avaient des tendances gnostiques, de ce gnosticisme qui est le lieu d'interférence de la philosophie grecque et des tendances des religions à mystère, et mêlaient ainsi au judaïsme des éléments empruntés à un mouvement religieux païen.

Les Judaïsants du parti de Jacques sont devenus les Nazaréens, ces pauvres gens inoffensifs que saint Justin considérait encore comme des frères, faibles d'esprit, mais chrétiens quand même, et qui n'ont guère été que des dissidents, sans méchanceté aucune. L'autre groupe a donné les Ébionites, les uns pharisiens, les autres plus ou moins gnostiques.

La question des destinataires de l'Épître ne semble pas revêtir aux yeux du R. P. Lagrange une importance capitale. Il se range pourtant résolument dans le groupe, toujours très compact, des partisans de la Galatie du Nord. Sans doute, la position décidée de l'exégète catholique le plus averti éloignera de la théorie « Galates du sud » beaucoup de jeunes biblistes, que séduisaient le talent de Ramsay et certaine consistance que cette théorie peut mettre dans notre perspective des missions pauliniennes. La lettre a donc été écrite à des Gaulois hellénisés, habitants de la Galatie proprement dite, d'Éphèse, en 53 ou 54.

Ajoutons un mot au sujet de Jacques de Jérusalem, le frère du Seigneur. Le R. P. Lagrange donne à Gal. 1, 19, son sens normal, qui conduit à peu près à identifier le frère du Seigneur avec Jacques l'Apôtre, fils d'Alphée. Les « *Recherches de Science religieuse* » ont traité la même question (1). Tout en faisant droit à Gal. I et en reconnaissant à Jacques le titre d'apôtre, on se demande si « apôtre » n'aurait pas, dans ce cas, un sens plus large. Il semble bien en effet que l'on a admis dans la primitive Église une distinction entre « les douze » et « tous les Apôtres », groupe plus nombreux, qui renferme, à côté des douze, les principaux témoins de la résurrection. Le texte de I Cor. XV, paraît mettre en relief cette distinction. L'appliquant ici, on ferait du premier évêque de Jérusalem un apôtre, mais pas un des douze. Il serait donc distinct de Jacques fils d'Alphée.

Tournai, mars 1920. L. CERFAUX.

(1) Malvy, *Saint Jacques de Jérusalem était-il un des Douze ?* dans Rech. de sc. rel. 1918, p. 122-131.

Digitized by Google

REVUE DES REVUES [1]

PHILOSOPHIE

Métaphysique des Causes. — *De l'effet à la cause.* Robert Marchal, S. J. (*Revue Néo-scolastique de philosophie*, mai 1920, pp. 194-217).

Dans son article sur « la cause et l'effet » publié dans la même revue, (février 1914), Mgr Laminne a critiqué avec succès les essais de justification *a priori* du principe de précontenance de l'effet dans la cause seconde ; il donne une preuve qui satisfera les plus exigeants, de la pleine valeur du même principe appliqué à la Cause Première. Mais il sera permis de n'être pas de son avis quand il conclut que les diverses activités créées accusent jusqu'à l'évidence une absence complète de similitude entre la cause seconde et l'effet. Si la cause seconde ne contient l'effet que virtuellement et non formellement, on ne voit plus comment on évite l'occasionnalisme et comment la voie presque unique d'arriver à la connaissance des substances ne nous est pas fermée. Quel argument, par exemple, démontrera la spiritualité de l'âme que l'on reconnaissait aux opérations intellectuelles ?

Ce principe de contenance de l'effet dans la cause seconde jaillit des exigences du sens commun et est appuyé de l'autorité unanime des scolastiques. On peut l'induire avec certitude, comme une loi naturelle, de l'observation expérimentale (mouvement mécanique, phénomènes physiques, combinaisons chimiques, phénomènes de la vie, acte de connaissance). Enfin la causalité seconde n'enlève rien à la causalité universelle : toute l'actualité de l'être qui se trouve dans l'effet se réfère à la Cause Première infinie, mais c'est de la cause seconde que vient la détermination de l'effet (la détermination n'est qu'une limitation de l'être) ; c'est donc avec la cause seconde que l'effet pourra présenter une similitude *formelle,* bien que l'assimilation *effective* doive être référée tout d'abord à la Cause Première. Ces notions ont été précisées et approfondies par S. Thomas (Ia q. 104, a. 1.),.surtout par Duns Scot « le philosophe qui peut-être a le mieux pénétré la notion de cause » (in I Sent. Dist. LI. q. 8, nº 4).

(1) La « Revue des Revues » a pour but de signaler à nos Lecteurs les articles susceptibles de les intéresser parus dans les autres Périodiques.

Digitized by Google

Notes sur le principe de Causalité. — Bittremieux (*Revue Néo-scolastique de philosophie*, août 1920, pp. 310-330). Le principe de raison suffisante (et donc le principe de causalité) est-il un principe premier au même titre que le principe de contradiction, comme le soutient Mgr Laminne (*R. Néo-scol.* 1912, pp. 453 et seq.) ou bien peut-on sans pétition de principe le démontrer d'une façon indirecte, sa négation entraînant la négation du principe de contradiction, comme le veulent le P. de Munnynck (*R. Néo-scol.* 1914, pp. 193 et seq.), le P. Garrigou-Lagrange (*Dieu, son existence et sa nature,* pp. 170-179, 2e éd. 1915) et le P. Kremer *(Remarques métaphysiques sur la causalité,* t. IV des *Annales de l'Institut supérieur de philosophie,* pp. 243 et seq. Louvain 1920) ? M. Bittremieux propose une solution intermédiaire du problème : même si nous admettons que le principe de raison suffisante ne saurait se prouver sans qu'on le suppose implicitement, il n'en resterait pas moins vrai que l'affirmation d'un être sans raison suffisante, et en particulier d'un être contingent sans cause, serait une contradiction réalisée. Il y aurait place, sinon pour une démonstration, « du moins pour une explication » qui ferait voir clairement où git l'absurdité.

En effet, dire qu'un être n'a pas sa raison suffisante, — en d'autres termes qu'il n'a pas de quoi être, — et que cependant il est, c'est dire qu'un être ne peut être et que cependant il est, c'est dire qu'il est et qu'il n'est pas, c'est dire qu'il est contradictoire. Poser l'être contingent, — c'est-à-dire l'être qui n'a pas par lui-même la raison de son existence — sans raison d'être extrinsèque, c'est-à-dire sans cause, c'est poser d'un côté l'être, et de l'autre le non-être. L'être contingent sans cause, et en général l'être sans raison suffisante, n'a plus aucun rapport à l'être, il est inintelligible parce que contradictoire et absurde.

Ces principes de causalité et de raison suffisante sont analytiques, — le principe analytique étant celui où le prédicat appartient au sujet, non pas nécessairement comme ce qui le définit ou comme ce qui entre dans son essence, mais au moins comme ce qui résulte de la nature et de l'essence du sujet.

Ils sont connaissables par eux-mêmes.

Philosophie et Science. — Ch. V. Héris O. P. *(Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Juillet 1920, pp. 333-351).

Dans l'antiquité et le moyen-âge, philosophie et science signifient la même chose, et comprennent : physique, mathématique et métaphysique. Le philosophe est celui qui recherche la science pour la science, sans but utilitaire... L'effort de pensée du XVIe siècle tend à libérer le savoir humain de la méthode déductive ; on aboutira à des résultats scientifiques durables ; mais l'esprit humain ne peut renoncer à pénétrer l'au delà de l'expérience : d'où antagonisme entre deux tendances opposées, heurts réciproques qui marquent le besoin

Digitized by Google

profond de l'esprit humain d'unir et d'associer deux genres de connaissance très divers. Où se termine la science et où commence la philosophie ?

La science a excédé dans ses prétentions, mais elle reste une puissance de vérité. Tant qu'il y a immédiation avec l'expérience, la théorie scientifique est légitime, mais si d'un ordre de faits on s'élève à une synthèse générale, on aboutit à une systématisation illégitime.

La science ne peut pénétrer dans le monde nouménal, ses méthodes s'y opposent ; mais elle contribue à enrichir nos idées sur les essences des choses dans la mesure où elle nous fait mieux connaître les phénomènes. La philosophie à son tour s'impose à la science comme son complément autorisé et nécessaire. Les notions d'être, d'unité, de substance, d'essence, — qui forment en quelque sorte le support et la trame des conceptions philosophiques, engendrent les premiers principes d'identité ou de non-contradiction et donnent naissance aux concepts de cause et de fin, — ne sont pas le fruit d'une longue élaboration intellectuelle, mais surgissent dès l'éveil de la connaissance dans l'intuition du réel et demeurent sous-jacentes à tout acte d'intellection. La science a essayé de briser avec ces notions premières, de s'isoler des réalités premières, mais si elle n'a pas à les connaître, elle les sous-entend et laisse entrevoir à leur sujet le problème épistémologique. C'est au philosophe d'établir la valeur de la connaissance, et de ce chef il lui revient de juger la science et de critiquer ses méthodes ; sur cette base solide, il peut s'élever, bien au-delà de l'expérience, jusqu'aux plus hautes réalités métaphysiques, jusqu'à l'Etre parfait et immuable soutien de toutes les autres réalités. En s'appuyant sur l'idée et la réalité de l'être, la philosophie apporte à l'intelligence, mieux que des résultats scientifiques, une explication rationnelle de la réalité.

THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

Introduction à la théologie. — *Classification des Sciences Théologiques.*

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Juillet 1920, p. 352-360, P. G. Lagrange. — *L'apologétique et la théologie fondamentale.* — « L'apologétique traditionnelle et classique, telle qu'elle se trouve dans la prédication évangélique, chez les grands docteurs de l'Église, est plus qu'une juxtaposition d'arguments philosophico-historiques en faveur de la crédibilité du christianisme. Elle a son ordre, son unité, son élévation, sa profondeur et elle ne jouit de ces perfections qui lui sont dues, que si elle est *positivement dirigée d'en haut* vers sa fin supérieure par *la lumière de la foi*, de façon à pouvoir *se servir* à proprement parler de la philosophie et de l'histoire, comme de disciplines inférieures et autonomes, pour la défense de la religion ».

Digitized by Google

— L'apologétique adéquatement conçue, n'est pas une discipline philosophique mais théologique. Elle suppose la foi chez l'apologète ; celui-ci défend la foi *rationnellement sous la direction même de la foi*. La foi fixe le but : la crédibilité, et indique les arguments : miracles, prophéties. — L'apologétique adéquatement conçue, se trouvant sous la direction de la foi, est comme une fonction rationnelle de la Théologie, science suprême, comme première partie de la Théologie fondamentale. — On peut bien pratiquement ne pas parler de cette direction, on la suit de fait.

Le P. Gardeil, dans la même *Revue* (Octobre 1920), p. 648-653, examine la classification des sciences théologiques donnée par le P. G. Lagrange, dans les Prolégomènes de son ouvrage « *De Revelatione* ». Ces prolégomènes « sont vraiment forts et éclairants, comme la doctrine dont ils sont partout nourris et qu'ils mettent en valeur ; la doctrine de saint Thomas comprise à fond et repensée vitalement et originalement par son disciple fidèle, qui est un maître ». Le P. Gardeil fait cependant quelques remarques : — 1) L'apologétique, d'après le P. G. Lagrange, est la première partie de la théologie fondamentale, l'autre partie étant constituée par les Lieux théologiques. Qui ne voit la double acception de ce mot unique : théologie fondamentale ; dans une de ses parties elle signifie : la science des fondements de la foi, dans l'autre : la science des fondements de la théologie.

Le P. Gardeil ne conteste pas le nom de théologie fondamentale, appliqué à l'apologétique, mais à condition de l'employer dans un sens nouveau, qui est celui du P. G. Lagrange, et du P. Gardeil, « le seul qui se puisse justifier. C'est en tant que métaphysique surnaturelle que la théologie fondamentale s'occupe des fondements de la foi, comme la métaphysique rationnelle s'occupe des fondements de la connaissance naturelle ». De cette manière, la théologie apologétique ne perd pas son essence de théologie, et peut être appelée théologie fondamentale. 2) La deuxième remarque a trait à l'objet formel de l'apologétique. Le P. Garrigou-Lagrange accuse une divergence entre lui et le P. Gardeil. Il n'en est rien. Pour l'un comme pour l'autre, l'objet propre de l'apologétique n'est pas la crédibilité séparée de la révélation, mais bien la révélation elle-même en tant que croyable. — 3) Une troisième question sujette à litige, est celle du *lumen apologeticum*. Selon le P. G. Lagrange, l'apologétique est pure théologie, c'est-à-dire qu'elle n'abstrait pas de la foi, mais utilise seulement les deux lieux théologiques extrinsèques : philosophie et histoire. Les raisons de cette opinion : la crédibilité ne saurait être sainement entendue, si l'on n'a pas une juste idée de la foi divine, de la révélation de l'ordre surnaturel ; la crédibilité elle-même est essentiellement une propriété de l'objet de la foi, enfin les moyens efficaces pour arriver à cette crédibilité sont déterminés eux-mêmes par la foi : miracles, prophéties. — Ce n'est donc pas à la philosophie de prendre

Digitized by Google

la direction d'une démonstration qui aboutit à un terme dont elle ne possède pas les tenants et les aboutissants, mais à la théologie, qui les possède. C'est parfaitement raisonné. Suivent deux remarques : 1° le cas de la théologie naturelle n'est pas sans analogie avec le cas de l'apologétique. « Je ne crains pas d'avancer que le traité *De Deitate ut cognoscibili per rationem,* n'a toute la valeur scientifique dont il est capable, qu'il n'est adéquat à son objet que dirigé par la théologie, tout comme j'affirme avec le P. G. Lagrange que l'apologétique conçue comme une partie de la théologie, et dirigée par elle, est la notion la plus adéquate de cette doctrine à laquelle on puisse s'arrêter ».

Le traité *De Deo uno,* de la théologie, n'est pas un traité purement philosophique de Dieu, simplement corrigé du dehors par la foi, ou la théologie, et annexé à sa systématisation, ainsi que le dit le P. G. Lagrange. — 2° « De même que l'on peut abstraire la théologie naturelle de cette théologie adéquate, en ne considérant en elle que la valeur rationnelle probante de ses arguments, et en ne prétendant atteindre que la cognoscibilité de Dieu révélée par cette valeur probante, *Deus ex creaturis*, de même, me semble-t-il, on peut abstraire de la théologie apologétique tout ce qui, par des arguments purement rationnels, tend à une crédibilité rationnelle analogue à la crédibilité que mérite la parole d'un homme compétent et vérace, et obtenir ainsi une science apologétique purement rationnelle... Il y a donc une apologétique purement rationnelle de valeur scientifique, tout comme une philosophie de Dieu. Elle est *science,* mais pas *in statu scientiae* ».

Elle aboutit à une crédibilité telle que s'il s'agissait d'un acte de foi naturelle, il serait exigible ; elle reste imparfaite car il s'agit d'un acte de foi divine. Le R. P. ajoute : « Mais, pas plus que le divin en soi, n'est contraire au divin, connu analogiquement par les créatures, le croyable de foi divine n'est opposé au croyable de foi humaine. Il le dépasse seulement. Ce qui est véritablement croyable de foi humaine est suffisant pour légitimer prudentiellement l'acte de foi humaine à la vérité révélée qui clôt l'apologétique, et c'est à la grâce de mettre ensuite l'objet de foi en telle lumière qu'il soit actuellement croyable de foi divine ».

Ecclésiologie. — *Chez les Églises dissidentes.* La guerre a accentué dans les pays anglo-saxons le mouvement vers l'unité : unité intérieure, par une entente entre groupements de différentes confessions, unité catholique, par des tentatives d'union avec l'Église romaine, et les Églises d'Orient... L'Orient lui-même fait naître des espoirs qui ne peuvent que nous réjouir. — Les Revues accueillent avec bienveillance ces manifestations d'esprit catholique, tout en faisant les réserves nécessaires. Les écrivains catholiques voient dans ces tendances la Providence miséricordieuse qui conduit sans heurs

Digitized by Google

ni violence les peuples vers la vérité intégrale. Les *Études franciscaines* y voient également, en particulier pour l'Orient, la douce récompense de plusieurs siècles d'efforts accomplis par les Enfants du Séraphique Père.

A) *Revue pratique d'Apologétique.—Coolen :* Le congrès de l'Église anglicane tenu à Leicester du 13 au 17 octobre 1919 et la réunion des Églises chrétiennes ; 1er février 1920. — *E. Vandevalle :* Le mouvement religieux en Russie, 1er-15 avril 1920. — *Du même :* La conversion d'un prince russe (le prince Gagarin) ; 15 avril et 1er juin 1920.

B) *Études.—François Dalin :* Un examen de conscience de l'Église anglicane : les lacunes de l'enseignement, les réformes proposées, le culte, etc. 5 et 20 janvier 1920. — *D'Alès :* Impérialisme chrétien, vues anglicanes sur l'apostolat en pays lointains, 5-20 mars 1920. — *P. Dudon :* Bulletin d'histoire religieuse chez les Anglicans, 20 février 1920.—*J. Lorrain :* Le mouvement religieux hors de France : États-Unis d'Amérique — le protestantisme uni pour l'action. — *D'Herbigny :* Anglicans et Orthodoxes, 5 et 20 octobre 1920. — *D'Alès :* chez les Anglicans vers l'Unité, 20 novembre 1920.

C) *Echos d'Orient. — Rieutort :* Chronique unioniste, etc.

D) *Revue du Clergé français. — Batiffol :* l'Encyclique de Léon XIII sur l'Unité de l'Église, 15 février 1920 : « Le grand mouvement de réunion qui se dessine entre les Églises protestantes du monde anglo-saxon, et que nous n'imaginons pas qu'il soit né sans le concours de l'Esprit de Dieu, ne laisse pas insensible le catholicisme romain. Mais il ne le prend pas davantage au dépourvu. La pensée la plus authentique du catholicisme romain sur le sujet de l'unité et de la réunion, ne serait-elle pas à chercher dans cette encyclique du pape Léon XIII, *De unitate Ecclesiae ?* » Du même dans le *Correspondant* du 10 juin 1919 : Une campagne américaine pour l'union des Églises.

Les Enfants morts sans Baptême et la Providence de Dieu. — *Études religieuses*, 20 janvier 1920. Card. Billot. *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut : les enfants morts sans baptême.*— La foi catholique exclut à tout jamais du ciel les enfants morts sans baptême, comment concilier une telle disposition avec la justice et la bonté de Dieu ? — Le sort de ces enfants ne renferme absolument rien qui ne se concilie pleinement avec les attributs de justice et de bonté, si l'on examine la vraie notion du péché originel et conséquemment quelles sont les peines que le péché originel entraîne avec lui, comme suite logique. La justice originelle avait été donnée à l'instar d'une propriété spécifique et devait être transmise par la génération. Adam la perdit avce le péché, et telle qu'il l'avait : c'est-à-dire comme bien commun à

Digitized by Google

transmettre de génération en génération. La réhabilitation d'Adam fut personnelle, la nature qui doit se communiquer, reste spoliée de tous les dons de la justice originelle dont Dieu l'avait *gratuitement* dotée en la créant. Cette déchéance consiste dans le détournement de Dieu, fin surnaturelle, qui détruit les relations de père à fils.

Quant à la peine, du moment que le péché originel est le péché de la nature corrompue en Adam et non le péché de l'individu, il s'ensuit que les peines n'affectent pas l'individu, comme individu mais seulement en tant que revêtu de la nature commune corrompue. Or la corruption consistant uniquement dans la déchéance des prérogatives surnaturelles dont Dieu avait doté la nature commune, dès l'origine, les peines conséquentes consistent donc aussi dans le simple retranchement des avantages qui y étaient attachés, *tous gratuits*. — Dans la vie présente nous souffrons des maux de tout genre et de toute espèce : mort, maladies, infirmités, douleurs, passions... Dans la vie future, la perte de la béatitude transcendante, immense, incalculable, mais sa privation ne peut être cause d'aucune affliction en ceux qui n'en ont pas l'idée,et qui ignorent qu'ils y aient été jamais élevés : c'est le cas des enfants morts sans baptême. Par ailleurs, la volonté de Dieu de sauver tout le monde est générale et conditionnelle. La Providence pourvoit aux besoins de ses créatures suivant la capacité de chacune d'elle, le salut des enfants est remis aux mains des autres, et s'entend sous la condition que les causes secondes ne feront pas obstacle à ce que leur soit administré le sacrement de régénération.

Mariologie. — *Revue du clergé français*, 1er avril 1920, Girerd, p. 5-17. *Principes directeurs de la théologie mariale.* — On peut les ramener à deux : le premier est qu'on doit attribuer à Marie et dans un degré supérieur, toutes les grâces qui ont appartenu aux autres saints : *non in individuo sed eminenter*. Son rang hiérarchique, reine et mère, exige cette plénitude de grâces. — Le deuxième principe, est qu'on doit reconnaître à Marie toutes les qualités qui conviennent à la dignité de Mère de Dieu. Ce principe, dont on a abusé, est cependant reçu et par la tradition et par la raison. Dieu a accordé à Marie tout ce qu'Il a dû, non tout ce qu'Il a pu. Il faut, en effet, considérer les privilèges et le degré de grâce qui reviennent à Marie, dans l'économie actuelle ; de sorte que Marie n'a pas eu ni une grâce infinie, ni même toutes celles qu'elle aurait pu posséder dans un plan divin plus parfait que le nôtre. Ainsi la vision béatifique, d'après le plan actuel, est réservée aux bienheureux dans la vie future, la Sainte Vierge n'en aurait pas joui, du moins de façon permanente. De même, on ne peut pas conclure du fait de la maternité divine que Marie ait joué le principal rôle dans la fondation de la religion chrétienne, œuvre confiée aux apôtres...

Digitized by Google

THÉOLOGIE MYSTIQUE

Objet et méthode de la théologie mystique. — R. P. Garrigou-Lagrange. O. P. (*La Vie Spirituelle ascétique et mystique,* Octobre 1919, t. I. pp. 7-19).

D'après l'enseignement traditionnel, la théologie mystique n'est pas une science spéciale, mais une partie de la théologie morale qui elle-même ne doit pas être séparée de la dogmatique. Elle suppose ce qu'enseigne la doctrine sacrée sur la nature et la propriété des vertus chrétiennes et des dons du Saint-Esprit, et elle étudie les lois et les conditions de leurs progrès en vue de la perfection. Son objet est la « perfection chrétienne, l'union à Dieu, la contemplation qu'elle suppose et les moyens ordinaires qui y conduisent, et les secours extraordinaires qui la favorisent ». Son but est la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime.

On ne doit pas la réduire aux proportions d'une simple psychologie expérimentale. Comme toute science du surnaturel, elle emprunte ses principes à la Révélation. On ne fera donc pas usage de la seule méthode descriptive ou inductive, dont l'emploi exclusif pourrait conduire à des confusions sur la nature même des états spirituels, ceux-ci n'étant alors connus que par leurs signes extérieurs plus ou moins sensibles, ou même par les phénomènes extraordinaires de surnaturel inférieur *(supernaturale quoad modum tantum)* qui les accompagnent parfois. Mais de l'emploi de la seule méthode théologique déductive pourraient résulter d'autres inconvénients : erreurs sur la fréquence des états mystiques, confusion de ceux-ci avec ce qui n'en est que le prélude, oubli des phénomènes concomitants ou auxiliaires. Il faut pratiquer l'union des deux méthodes : analyser les notions et les faits, et après ce travail faire la synthèse à la lumière de la notion évangélique de perfection ou de sainteté. « En tout cela, il importe souverainement de distinguer l'*extraordinaire de droit* (ou le miraculeux) de l'*extraordinaire de fait* qui est l'ordinaire ou le normal dans la vie des saints, tout en étant rare comme la sainteté elle-même ».

L'ascétique et la mystique. — R. P. Garrigou-Lagrange. (*La Vie Spirituelle ascétique et mystique,* Décembre 1919, t. I. pp. 145-165).

En quoi diffèrent les deux voies ascétique et mystique ? Y a-t-il continuité dans le passage de l'une à l'autre ? « Autrefois, jusqu'au XVIIe et XVIIIe siècle, on traitait généralement sous le titre unique *théologie mystique*, non seulement de l'union mystique, de la contemplation infuse..., mais encore de la perfection chrétienne en général et des premières phases de la vie spirituelle, dont le progrès *normal* paraissait ainsi ordonné à l'union mystique comme à son point culminant. Cet ensemble constituait un tout véritablement un...., on

Digitized by Google

s'accordait à reconnaître qu'une charité éminente, principe d'une union très intime avec Dieu, s'accompagne *normalement* d'une éminente contemplation, confuse mais très pénétrante et savoureuse, d'une connaissance quasi expérimentale du mystère de Dieu, plus intime à l'âme qu'elle-même, de Dieu qui se fait sentir à elle et agit constamment sur elle, dans l'épreuve comme dans la consolation, tant pour détruire ce qui doit mourir que pour rénover et édifier. — L'ascèse ne cesse pas lorsque la vie contemplative commence ; mais au contraire l'exercice des différentes vertus devient bien supérieur, lorsque l'âme reçoit la grâce de l'union presque continuelle avec Dieu qui caractérise la vie mystique ».

La contemplation surnaturelle n'est que le plein développement de la vie de foi, des dons d'intelligence et de sagesse ; la foi est du même ordre essentiellement divin que la vision béatifique, il ne faut pas en méconnaître la surnaturalité essentielle, infiniment supérieure à la plus haute connaissance naturelle des anges, ou même à la prévision surnaturelle des futurs contingents naturels. Il serait donc louable pour toute âme intérieure de désirer la grâce de la contemplation mystique et de s'y disposer. L'union transformante ou mariage spirituel, et non la quiétude, serait le sommet de la vie de la grâce chez les âmes pleinement fidèles au Saint-Esprit.

Contemplation mystique. — Dans une série d'articles de la *Vie Spirituelle ascétique et mystique*, le R. P. Joret, O. P., cherche à préciser, à la lumière de l'enseignement de S. Thomas, quel est l'élément fondamental de l'état mystique. Avant d'aborder la question elle-même, l'auteur traite des principes éloignés de la contemplation, ou de l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme, — des principes prochains formels ou des dons du Saint-Esprit, — de la vocation et de la préparation à la contemplation mystique.

I. *L'Hôte divin* (t. I. pp. 30 et 91). Dieu existe dans l'intime de nous-mêmes, non plus seulement comme source immédiate de tout notre être, mais comme principe de notre charité ; c'est par appropriation que cette présence surnaturelle est attribuée au Saint-Esprit. D'autre part, l'Hôte divin, la Très Sainte Trinité, habite en nous comme objet immédiat de notre acte d'amour qui l'atteint dans sa substance même, Il spécifie notre charité, Il habite en nous à titre d'ami. Mais tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure enveloppé de ténèbres, Il reste voilé pour notre intelligence ; la foi atteint Dieu, mais ne peut par elle-même nous le rendre présent ; pas de vision intuitive, même atténuée, sans lumière de gloire. Pour saint Thomas comme pour saint Jean de la Croix, pas de vision intuitive chez le contemplatif, et d'autre part, selon eux, pas de milieu entre la foi et la vision béatifique.

Digitized by Google

II. *Les dons du Saint-Esprit* (t. I. pp. 229, 289, 383). « *Souplesses permanentes* qui nous permettent d'appeler, d'accueillir aisément et de suivre avec facilité les instincts divins... Les vertus sont le domaine propre de l'ascétisme,... les dons sont les facultés propres de la vie mystique ». Sous leur action, l'âme est passive, mais il en résulte pour elle un renforcement de son énergie vitale ; elle est dans une attitude obédientielle sous le souffle de l'Esprit-Saint comme le religieux en disponibilité entre les mains de son supérieur. La contemplation, — étant formellement un acte d'intelligence (par lequel cette faculté pénètre davantage les vérités auxquelles adhère la foi) que la volonté prépare pour en jouir après l'obtention, — et le fruit des dons d'intelligence, de science et de sagesse, surtout de ce dernier qui produit dans l'âme un « savourement » de la charité et un surcroît de lumière intellectuelle.

III. *L'ascension de l'âme vers la contemplation mystique* (t. II, pp. 38, 109). Quelles sont les âmes appelées à l'état mystique ? Comment s'y disposer ?

Toute âme chrétienne peut aspirer à la contemplation. Il importe de distinguer des dons de contemplation les charismes extraordinaires. Il n'y a pas de tempéraments rebelles à la contemplation, mais tous n'y vaquent pas de la même façon. Les apparentes exceptions admises par sainte Thérèse ne s'expliquent-elles pas par la contemplation aride ? Mieux que tout autre, saint Jean de la Croix à décrit cette contemplation douloureuse des débuts.

La pratique des vertus morales prépare l'âme à la contemplation ; l'habitude de la méditation religieuse l'y achemine directement et est ordinairement requise pour atteindre le but. Les uns plus intellectuels procèdent par raisonnements et rapprochements d'idées. D'autres plus sensibles contemplent une scène symbolique, un mystère de la vie de Notre-Seigneur, ajoutent même des gestes rituels, des attitudes priantes. Après ce labeur intellectuel, plus ou moins long et pénible, l'esprit entre finalement en possession de la vérité qu'il cherchait, il s'y arrête et l'embrasse d'un tranquille regard. L'âme qui veut aller à Dieu ne s'arrêtera pas dans la contemplation des choses créées, mais d'abstractions en abstractions s'élèvera jusqu'à Dieu. Les âmes qui ne méditent point par raisonnements rigoureux brûlent les étapes et arrivent à l'intuition de Dieu par la dialectique de l'amour.

Cette intuition sur la vérité divine prépare directement à recevoir la contemplation mystique ; mais c'est la charité qui a conduit tout le travail préparatoire : la pratique des vertus dont elle est la forme, la considération de l'objet divin qui captive le cœur. La charité est le lien de la perfection, elle demeure sans cesse dès maintenant pour tout unifier, et se perpétuera à travers l'éternité.

Quand l'âme en vient peu à peu à l'état d'attention amoureuse à

Digitized by Google

Dieu présent, c'est alors, normalement parlant, que le Saint-Esprit accorde la contemplation mystique. L'âme devient passive et cette passivité ira grandissant si l'âme est fidèle ; le degré de passivité marquera les diverses phases de l'union mystique.

IV. *L'élément fondamental de l'état mystique* (t. II. pp. 283, 358, 449). La contemplation prise dans son fond et dans sa note caractéristique la plus constante apparaît « comme une expérience, éprouvée à travers une sorte de passivité psychologique, de cet amour divin qui forme le courant de vie surnaturelle. Les mystiques ont l'impression, plus ou moins sensible, d'une intervention étrangère à eux, en quelque sorte, et qui monte néanmoins des profondeurs de leur être pour les unifier dans une tendance à Dieu et une certaine jouissance de Lui qui établit la paix dans l'âme ».

L'âme est mue par Dieu, elle ne se meut pas elle-même. Dieu est l'unique moteur, l'âme accepte, et cette acceptation vivante est tout le rôle qui lui incombe pour assurer le succès. Dieu qui est dans l'âme plus qu'elle n'y est elle-même fait sortir l'acte de la puissance volontaire par un mouvement vital. La volonté reste libre cependant, car Dieu n'est pas vu à découvert comme le Bien souverain, mais Il donne dans une intuition simple cette estimation parfaite qui normalement n'apparaîtrait qu'au terme de raisonnements et de méditations, à savoir que c'est Lui le Bien souverain ; Dieu attire victorieusement l'âme à Lui.

Si le principe surnaturel des actes de contemplation nous échappe, ils n'en sont pas moins des actes vitaux qui tombent sous la conscience ; le mystique se sent emporté par un mouvement subit, inattendu, bien que désiré et consenti ; il est pris d'une sorte de vertige profond et délicieux ; il éprouve comme un influx d'énergie spirituelle qui le soulève au dessus de lui-même. « Dans cette exaltation d'amour, Dieu, l'objet aimé, apparaît sous un aspect tout nouveau. C'est comme un lever d'aurore sur la terre où rien n'est changé et où tout cependant semble renouvelé. De Dieu on n'a pas acquis une autre *conception,* mais c'est la *conviction* qui s'est emparée de l'âme. Jusque là Il n'était guère qu'un concept mort, et voici qu'Il apparaît soudain comme une réalité vivante ». Saint Thomas parle de connaissance « expérimentale » ou mieux « quasi-expérimentale » de Dieu. — L'obscurité où l'âme mystique demeure excite son désir de Dieu. De là un mélange de jouissance et d'angoisse, avec prédominance de l'un ou l'autre sentiment selon les phases de la vie mystique et aussi selon les tempéraments. Les mystiques recourent aux images pour exprimer ces réalités ineffables : toucher délicieux, caresse, baiser, étreinte, embrassement, suave parfum.... « C'est bien en savourant leur charité qu'ils trouvent Dieu et le possèdent ».

Sur la forme faible de l'oraison de simplicité. L. de Grandmaison. (*Revue d'ascétique et de mystique,* Janvier 1920, pp. 47-49.)

Digitized by Google

Ce n'est que lorsque l'attention amoureuse à Dieu, — la seule pratiquement possible pour les âmes qui ont commencé à goûter Dieu —, s'obnubilera dans les distractions ou sombrera complètement dans l'atonie que des actes distincts d'intelligence et de volonté, — actes positifs, paisibles et doux — deviendront indispensables.

Le retour de l'âme contemplative à la méditation méthodique. G. Picard. (*Revue d'ascétique et de mystique,* Avril 1920, pp. 150-155.)

L'âme qui a goûté Dieu éprouve une vive répugnance à revenir à la méditation discursive : rien hors de ce contact divin ne la contentera plus, Dieu ne lui retire pas complètement le don de contemplation et elle n'est jamais remise purement et simplement dans le train commun. Le conseil donné à ces âmes pour le temps où elles ne jouissent pas actuellement de la grâce d'union, doit être compris en ce sens qu'elles peuvent alors s'aider des procédés de l'oraison affective, de l'oraison de foi pure ou de recueillement actif, mais qu'elles n'ont pas le devoir de reprendre la méthode stricte de la méditation discursive.

ASCÉTISME

Le seuil de l'ascétisme. O. Marchetti. (*Revue d'ascétique et de mystique,* Janvier 1920, pp. 36-47.) L'opinion commune veut que l'état de grâce soit une condition *sine qua non* de l'entrée dans le domaine propre de l'ascétisme. N'y aurait-il pas lieu d'étendre le champ des études ascétiques aux âmes qui arrivent de l'incrédulité à la foi et du péché à la grâce ? Le seuil de l'ascétisme doit être là où l'âme décide de commencer sérieusement à travailler à sa perfection.

Le principe surnaturel de l'obéissance. P. Claeys-Bouüart. (*Revue d'ascétisque et de mystique*, Janvier 1920, pp. 50-58.) Pour que Dieu puisse communiquer sa vie divine à l'homme, ce dernier doit renoncer aux étroites limites de son activité naturelle, il doit être passif entre les mains de Dieu. Or, c'est dans l'intelligence que s'inaugure l'œuvre de divinisation de l'âme qui dès lors doit sacrifier ses lumières humaines pour voir ce que Dieu voit : une disposition foncière et absolue d'obéissance, engageant le jugement comme la volonté, telle est la première condition de la vie surnaturelle. Quand l'Église, qui parle au nom du Christ, exigera l'assentiment de l'esprit et la soumission de la volonté, l'obéissance sera absolue et sans réserve ; en deçà, il y aura chez le chrétien une propension, facile et prompte, à se fier à elle, à croire et à se soumettre. Ce sont ces mêmes principes qui légitiment et gouvernent l'obéissance du religieux.

La vertu est-elle un effort ? O. Marchetti. (*Revue d'ascétique et de mystique,* Juillet 1920, pp. 263-273.)

Si effort signifie action d'une force, tout acte de vertu est un effort, dès qu'il procède d'un habitus vertueux qui est une force. Si effort est

Digitized by Google

pris dans un sens moins large, celui d'acte intense, on ne pourra plus dire que *tous* les actes de vertu sont un effort. Si effort veut dire lutte contre un obstacle, *en général*, la vertu est un effort ; la lutte s'atténue dans la mesure où l'obstacle est vaincu, dans la mesure où la vertu de l'homme devient plus semblable à celle de Jésus-Christ, de la Vierge et des Bienheureux.

THÉOLOGIE MORALE

Morale. — Natalité. — Chasteté. — « *Pour la défense de la morale publique. — Ses ennemis et ses défenseurs. — La loi qui s'impose.* » Joseph Dassonville. (*Études,* 20 Avril 1920, pp. 197-215.)

Une double campagne de pornographie et de néo-malthusianisme se poursuit, systématique, et menace la vie de la nation française. — Les pouvoirs publics semblent se dérober ; les secours les meilleurs sont venus de l'initiative privée. — La législation française actuelle est insuffisante, il faut la compléter, la mettre au point, surtout faire attribuer des droits de poursuite directe devant les tribunaux aux associations d'intérêt général spécialement autorisées par les cours d'appel (proposition de loi due à M. Bérenger, 27 mai 1909).

Religion et Natalité. — (*Revue pratique d'Apologétique.* J. Bloud, 1er janvier 1920, pp. 402-412.)

La religion catholique influe sur la natalité parce qu'elle forme la conscience, stimule et fortifie la volonté. D'une façon générale, les populations catholiques sont les plus prolifiques ; les exceptions s'expliquent par les conditions économiques ou sociales, ici favorables ou du moins pas opposées, là nettement contraires à la population ; les paroisses ou familles catholiques déficitaires ne sont pas assez instruites ou pas assez pratiquantes pour réagir contre les circonstances défavorables à l'accomplissement de leur devoir. — Que le clergé et les catholiques s'associent aux diverses ligues établies en faveur des familles nombreuses ; qu'ils travaillent à former des consciences et à forger des volontés.

Éducation de la chasteté. — (*Nouvelle Revue théologique,* J. Fournier, Février 1920, pp. 79-86.)

Instruire. Que les maîtres, les parents, le confesseur s'adressent individuellement à chacun. Quand ? au moment de la puberté ; c'est saisir l'instant favorable au delà duquel il ne faut pas retarder. Comment ? Gagner la confiance et obtenir l'ouverture d'âme, donner les renseignements nécessaires, toujours vrais, qui épanouissent l'âme, laissent l'esprit au repos et préparent les confidences ultérieures.

Eucharistie. — *Communion solennelle des enfants.* — (*Nouvelle Revue théologique,* Juillet-Août 1920, pp. 399-406.)

La communion solennelle des enfants, qui gagnerait à se faire à un

Digitized by Google

âge un peu plus avancé que celui auquel elle est fixée généralement, la communion solennelle doit être une fête d'initiation à la vie chrétienne et une école de formation eucharistique. Ne pas perdre de vue ce caractère dans la préparation éloignée — catéchisme — ou dans la préparation prochaine — retraite.

Pénitence. — *Note sur la confession sacramentelle dans les premiers siècles de l'Église.* — (*Recherches de sciences religieuses*, Bainvel, Mai-Août 1920, pp. 212-224.)

« La pratique ordinaire du Sacrement de Pénitence dans la primitive Église semble avoir consisté dans l'accusation des fautes qui se faisait publiquement devant les frères assemblés et dans l'absolution générale qui suivait cette accusation, l'une et l'autre ayant valeur sacramentelle ». Le P. Bainvel soutient cette hypothèse contre M. Tixeront pour qui la confession publique n'est pas sacramentelle et la confession sacramentelle n'est pas publique.

L'hypothèse du P. Bainvel permet de faire au sacrement de Pénitence dans les premiers siècles la place qui lui est est due. Sans elle, il semble réservé, ou peu s'en faut, aux pécheurs publics.

Du cas perplexe. — (*Nouvelle Revue théologique,* Guillaume Arendt, Mai 1920. pp. 261-274.)

Le « pro casibus occultis » du § 3 du can. 1045 doit-il s'entendre, pour le confesseur, des empêchements *occultes de leur nature* ou bien aussi des empêchements *publics de leur nature mais occultes de fait ?* Le P. Arendt se base sur les notions strictement juridiques de dispense, de for interne et externe, et soutient l'interprétation plus large. — Il explique ensuite les conditions dans lesquelles le confesseur peut et même doit dispenser et quelles sont les obligations du pénitent pour la dispense au for externe.

ÉCRITURE SAINTE

Double courant religieux en Israël. — J. Touzard. (*Revue pratique d'Apologétique,* 1er Janvier 1920, pp. 413-420.)

D'un bout à l'autre de ses phases diverses, l'histoire religieuse d'Israël est l'histoire d'un conflit entre deux religions. Les ancêtres d'Israël étaient des païens et des idolâtres. La révélation divine qui — il ne faut pas l'oublier — eut un caractère partiel et n'eut pas tout d'abord une vaste diffusion, ne parvint pas à déraciner du cœur des Israëlites toute inclination vers le culte idolâtrique. La révélation du Sinaï devait préciser la notion du vrai Dieu, mais ne devait pas avoir raison des tendances païennes du nouveau peuple. — En terre de Canaan, le péril devint plus grave par suite du contact des Israélites avec les tribus voisines : la période des Juges fut marquée par le fléchissement le plus inquiétant dans la religion du vrai Dieu. — L'émancipation nationale, œuvre de la royauté, eut pour consé-

Digitized by Google

quence, l'émancipation religieuse. Cependant tout danger ne fut pas écarté. Le culte de Baal et d'Astarté, de Moloch et d'Istar trouva encore des adeptes en Israël et bien souvent des rites païens altérèrent la pureté du culte rendu au vrai Dieu.

Parallèlement à cette religion païenne, la religion révélée s'efforçait de conquérir l'âme d'Israël. Au Sinaï, Dieu révèle son nom (Jehovah : Celui qui est) si chargé de sens ; ses attributs ; son unité, sa sainteté. Au Sinaï encore, Dieu fixe le caractère de ses relations avec Israël : Dieu qui n'a besoin de personne s'attache librement Israël qui devient le peuple préféré. Il aura des égards tout particuliers pour lui, à condition que les Israélites réalisent l'idéal tracé sur les tables du Décalogue ; au contraire des païens, ils devaient donner la principale place à l'effort moral, à la rectitude de la vie intérieure ; les rites, les sacrifices, etc., ne devaient venir qu'au second rang.

Une telle conception religieuse allait à l'encontre de tous les instincts de l'âme israélite ; de là, les défaillances signalées plus haut.

Pour soutenir la foi des Juifs, Dieu suscita les Prophètes qui maintinrent, développèrent, renouvelèrent la religion du Sinaï fondée par le prophète Moïse. Aussi est-ce à juste titre que cette religion est désignée par le nom de religion prophétique.

Les Documents dans le récit biblique du déluge. — A. Brassac. (*Revue pratique d'Apologétique,* 1-15 Avril 1920, pp. 5-17.)

1° Le récit biblique du Déluge est-il formé de pièces et de morceaux juxtaposés ? M. Brassac répond par l'affirmative : ce récit est formé de deux documents ça et là juxtaposés, ailleurs morcelés, fondus et fusionnés. L'un de ces documents, désigné par l'auteur sous le nom de P. constitue un récit suivi et complet. L'autre J. contient des lacunes notables (1). Il ne faut pas s'étonner de ces constatations : l'historiographe sémite au lieu de fondre et de s'assimiler les textes les juxtaposait, les ajustait sans prendre le soin de les démarquer. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'influx inspirateur ne modifie pas la psychologie de l'auteur sacré, il s'adapte à ses facultés naturelles, au lieu de les supprimer ou de les absorber.

2° Ces morceaux peuvent-ils être mis d'accord ? Les deux documents s'accordent pour l'essentiel, c'est-à-dire la destruction du règne animal, à part quelques individus abrités dans l'arche, et sur la durée et la gravité d'un cataclysme si effroyable qu'aucun coupable ne put échapper à la destruction. Les divergences qui existent au sujet des animaux enfermés dans l'arche (d'après P, Noé aurait enfermé dans l'arche un couple de chaque espèce ; d'après J, sept paires des animaux

(1) Voici d'après M. Brassac quels sont les passages qu'on doit respectivement à P ou à J, A *P* : VI, 9-22 ; VII, 6, 11, 13 et le v. 16 moins le dernier membre de phrase « Et Jehovah ferma la porte sur lui » que l'auteur attribue à J ; VII 24 ; VIII, 1, 2, 3, 5, 13a, 14-19 ; IX, 1-17. A *J* ; VI, 1-8 ; VII, 1-5, et 7, 10, 12 ; VIII, 2b et 3a, 6-12, 20-22. M. Brassac n'ose se prononcer sur les passages suivants : VII, 8, 9 et 19-23.

Digitized by Google

purs et une paire des animaux impurs) et sur la durée précise du déluge (d'après P, le déluge aurait duré 150 jours ; d'après J, 40 jours et 40 nuits) feraient partie du cadre littéraire. Pour ce motif, ces chiffres ne seraient pas l'objet d'une affirmation proprement dite. Inutile donc de pratiquer à leur sujet une harmonisation subtile jusqu'à l'invraisemblance ; il suffit de distinguer entre la substance qui est l'objet d'une affirmation et les détails qui parfois constituent le cadre littéraire.

M. Brassac touche ici à une très délicate question : celle de la « théorie documentaire ». Des décisions de la commission biblique, une récente condamnation et des principes énoncés avec force dans l'encyclique « *Spiritus Paraclitus* », nous imposent à ce sujet une grande circonspection et une prudente réserve.

Notes sur les Psaumes.— E. Podechard. (*Revue Biblique,* 1er Janvier 1920, pp. 43-74.)

M. Podechard nous donne la traduction et le commentaire des psaumes VI, VII*A*, VII*B* et VIII. Le Psaume VI fait entendre la supplication, terminée par un cri de confiance, d'un malade persécuté par ses ennemis. Il aurait été composé dans la période qui suit l'exil, par un lévite ou à tout le moins par un fidèle, habitués l'un et l'autre aux cérémonies du temple. — Le Psaume VII*A* (versets 1-6 et 13-18) fait entendre la prière d'un innocent, injustement accusé et poursuivi par un homme avec lequel il avait vécu en paix jusqu'ici : le psalmiste implore le secours de Jahvé, proteste de son innocence et annonce que la méchanceté de son adversaire retombera sur sa tête. Comme le précédent, le Ps. VII*A* doit être rangé parmi les psaumes individuels. Il est impossible de savoir si le psaume correspond à quelque fait réel de l'existence de David. Le Ps. VII*B* (v. 7-12) a été intercalé dans le précédent. C'est la prière d'un innocent persécuté par les méchants. Sa conception eschatologique (v. 7, 8, 9) n'est pas antérieure au milieu du Ve siècle avant Jésus-Christ. Le Ps. VII proclame la gloire et la grandeur de Jahvé et admire les prérogatives accordées à l'homme par Dieu. Sa composition devrait être fixée vers le milieu de la période persane.

Les symboles prophétiques d'Ézéchiel. D. Buzy. (*Revue Biblique,* 1er avril et 1er juillet 1920, p. 203-228 et p. 353-358.)

Avec Ézéchiel nous touchons au cœur du symbolisme prophétique. On constate aujourd'hui une tendance accentuée vers l'accord sur les questions de réalité et d'historicité de ces symboles. Il reste deux difficultés spéciales à Ézéchiel : l'une concernant sa personne, l'autre l'état littéraire de son œuvre. D'après Klostermann, Ézéchiel était atteint de *catalepsie,* mais cette démonstration se trouve viciée par un notable abus des textes. Par ailleurs, l'examen attentif du cas d'Ézéchiel démontre qu'il ne renferme aucun des caractères de la catalepsie :

Digitized by Google

rigidité des muscles, passivité, inconscience, aphasie temporaire. Pas de rigidité cataleptique chez Ézéchiel. Le prophète garde, en outre, la complète initiative de ses mouvements, toute sa liberté morale ; son aphasie dure 430 jours, l'aphasie cataleptique varie de quelques minutes à quelques jours. Ézéchiel n'avait pas un tempérament de névrosé ; c'était un homme responsable et conscient, gardant toute sa lucidité d'intelligence et se prêtant avec toute la décision de sa volonté à d'héroïques pénitences pour l'instruction et le salut de son peuple. — Il n'y a pas eu double recension des symboles, l'analogie entre deux passages peut s'expliquer par l'insertion d'une note marginale, d'une glose, par le simple procédé de la répétition orientale. A la rigueur on pourrait admettre pour tel ou tel passage une recension, qui aurait consisté en un simple remaniement du texte primitif, dû à Ézéchiel en personne ; le chapitre IV serait une combinaison de deux séries de symboles : les symboles de l'exil et les symboles du siège.

Symbole de la vision du rouleau mangé (II, 8-III, 11) : cet évènement s'est passé en vision, le prophète n'a pas eu à manger réellement un authentique rouleau. Dieu a voulu marquer d'une manière sensible au prophète qu'il lui mettrait à la bouche les paroles qui devaient être transmises aux fils d'Israël.

Symbole de la chaudière (XXIV, 1-14) : le texte de ce symbole porte des traces visibles de remaniements. La scène est parabolique : le prophète y décrit la ruine de Jérusalem (chaudière) assiégiée par Nabuchodonosor, et la déportation des principaux personnages de la capitale (meilleurs morceaux de viande).

Les destinataires de l'Épître aux Galates. — M. Lévesque (*Revue pratique d'Apologétique*, 1-15 janvier et 1er février 1920, p. 385-402-449-464 et 528-537), R. P. Lagrange (*Revue pratique d'Apologétique,* 1er août 1920, p. 393-398).

Quels sont les destinataires de l'Épître aux Galates ? Le R. P. Lagrange dans un récent ouvrage (*S. Paul, épîtres aux Galates* 1918) s'était nettement prononcé pour les habitants de la Galatie proprement dite (région du centre de l'Asie-Mineure, entre la Bythinie et la Cappadoce, habitée depuis le IIIme siècle avant Jésus-Christ par des Celtes ou Gaulois). Cette opinion qui avant le XIXe siècle réunissait tous les suffrages, a été battue en brèche depuis quelques années par un assez grand nombre de critiques protestants et d'exégètes catholiques — et non des moindres — qui par « Église de Galatie » entendaient les églises des provinces du sud (Pisidie, Lycaonie, Isaurie, etc. et diverses régions de la Phrygie montagneuse) qui annexées successivement par des chefs galates à la Galatie proprement dite, formèrent le royaume de Galatie converti plus tard (25 ans avant Jésus-Christ) en province romaine.

Digitized by Google

M. Lévesque, même après l'argumentation serrée du P. Lagrange ne croit pas pouvoir se rallier à l'opinion de l'illustre dominicain. De son côté, le P. Lagrange dans une lettre adressée à la *Revue pratique d'Apologétique* maintient toutes ses positions : les habitants des régions annexées à la Galatie proprement dite n'étaient pas du temps de S. Paul appelés Galates, ce terme désignant uniquement les Galates qui avaient conservé une véritable individualité très marquée. « Il n'y a jamais eu ni Galatie ni Galates du Sud » conclut l'éminent religieux.

La Polyglotte d'Alcala. E. Mangenot (*Revue du Clergé français,* 15 janvier, p. 102-114, 1er février, p. 180-194 et 15 février, p. 254-277).

On sait que c'est à l'initiative et à la munificence d'un enfant de S. François, le Cardinal Ximenès de Cisneros, qu'est due la composition de la Polyglotte d'Alcala. M. Mangenot résume et complète à l'occasion, le savant travail qu'un religieux augustin, le P. Mariano Revilla Ricco, a publié à l'occasion du 4me centenaire (11 juillet 1917) de cette célèbre Polyglotte. Les pages très documentées de la *Revue du Clergé français,* nous font connaître l'origine, la préparation, l'impression, le contenu et nous renseignent sur la valeur scientifique de cette Polyglotte qui a le mérite d'être la première grande Polyglotte qui ait été imprimée et qui a servi de modèle aux Polyglottes postérieures. En effet, l'œuvre du cardinal Ximenès, indépendamment de sa priorité, avait de grandes qualités intrinsèques. Si elle ne répond plus de tous points aux résultats actuels de la critique biblique, elle a été et elle reste un beau monument de la science catholique au XVIe siècle.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

GEMBLOUX. — IMPRIMERIE JULES DUCULOT.

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

A L'ÉCOLE DE S. AUGUSTIN

(Suite) (1).

DEUXIÈME PARTIE

AUTOUR DE L'INTUITION

Il me souvient d'une gravure, placée comme frontispice à la première page d'un vieil in-folio. Saint Augustin y est représenté sur un char de triomphe porté dans les airs par six aigles, ailes déployées. L'évêque d'Hippone tient de sa main droite une plume blanche, d'où se détachent six rayons lumineux. Chacun de ces rayons se prolonge en descendant jusqu'à l'un des six personnages, qui achèvent le tableau. S. Thomas y occupe la première place. Le B. Scot est assis à sa droite. L'un et l'autre ont au front l'auréole des élus. Mais tous sont coiffés du bonnet doctoral. Ces six suscitèrent, dit-on, autant de courants intellectuels assez marqués de leur empreinte personnelle pour autoriser leurs « écoles » respectives à recourir, en leur honneur, à la formule consacrée par l'usage : Haec est Doctoris.

Ce tableau faisait manifestement de S. Augustin « il maëstro di color che sanno ». L'on peut être étonné que se réclamant tous de l'autorité incontestée du « Doctor Praecipuus », les maîtres de la scolastique n'aient pas réalisé l'unité doctrinale. Du moins, sont-ils concordants autour des questions fondamentales. Les systèmes, créant chacun à son usage une sorte de

(1) Cf. *Études Franciscaines*, janvier-mars 1921.

Digitized by Google

« logique intentionnelle » (1), il ne faudrait pas s'inquiéter outre mesure de divergences qui, somme toute, convergent toutes par des voies diverses vers l'apologie philosophique de la croyance religieuse (2). Si, délaissant les systèmes, l'on pouvait instituer la logique de la raison pure, ou logique naturelle, le parallélisme (3) des deux ordres de vérités serait manifeste, et l'entente universelle des esprits autour des principes et de leurs applications se ferait sans effort.

En attendant que ce rêve devienne une volonté commune (4), et donc une réalité, il nous est agréable de souligner l'accord des maîtres autour du fondement de la certitude. Dieu est ce fondement. La certitude est, en somme, un acte de foi dans les bons offices des sens et de l'entendement, fondé sur l'infaillibilité de Celui qui ayant fait l'homme pour la vérité ne pouvait pas se désintéresser de l'exécution de ce noble dessein. La certitude postule l'objectivité de la connaissance. Celle-ci est une conformité de sujet à objet, basée sur les rapports de cause à effet et de plus garantie *à priori,* du moins pour quelques-uns, par le recours direct à l'exemplarisme divin (5).

L'objet concourt à la formation des idées comme élément matériel. L'esprit est le créateur du concept, au sens de *cause*

(1) « Il (S. Augustin) savait fort bien qu'une intelligence philosophique est précisément comme telle, une intelligence exclusive. » J. Martin, *S. Augustin*, p. 23, Alcan, 1901.

(2) L'intangibilité du « dogme » est la préoccupation dominante des philosophes chrétiens. Les scolastiques sont avant tout *théologiens*. Ils n'ont garde, pour la plupart, de se prêter aux mésalliances. Aussi combattent-ils énergiquement les mêmes erreurs. Au XIIIe siècle, l'averroïsme était cet ennemi commun. La lutte pour S. Augustin contre Aristote explique les « défiances » de quelques-uns à l'égard d'un « païen », dont le crédit dans les milieux orthodoxes paraît assuré momentanément.

(3) Le surnaturel doctrinal est *modal* ou *absolu ; modal*, si la vérité est *en droit* accessible à la raison naturelle ; *absolu*, s'il s'agit des mystères de la vie divine. On ne peut parler de *parallélisme* que si l'on envisage exclusivement le surnaturel modal. Le surnaturel doctrinal absolu est simplement transcendant.

(4) Le grand obstacle au triomphe de la vérité, c'est la volonté, soit en raison de ses défaillances et de ses précipitations, soit en raison de la prépondérance qu'elle donne aux préjugés, au parti-pris, aux systèmes, au machiavélisme et à l'orgueil intellectuels. L'homme possède sans doute des vérités, mais à sa mesure. La vérité dans sa plénitude lui manque irrémédiablement. Les scolastiques rangeaient ce fait parmi les suites de la corruption originelle. De là, cette remarque très profonde de l'auteur inspiré : Diminutae sunt veritates a filiis hominum. — Cf. J. Martin, *S. Augustin*, p. 27.

(5) Ce recours peut aussi être indirect. Je m'étonne que M. Farges ait fait disparaître de sa critériologie la thèse : intellectus divinus remote est ultimum et universale criterium veritatis. Je n'ai pas sous les yeux les éditions antérieures. Cf. Farges, *Phil. scol.* t. I. 1919, p. 183.

Digitized by Google

efficiente et de cause formelle. Or, perçoit-il directement les choses, d'où il extrait les données de l'universel ?

S. Thomas répond : oui, il y a saisie immédiate du singulier par les sens, antérieurement à la généralisation et à la conception proprement dite. Le hasard m'ayant mis en rapport avec un thomiste éminent, je me suis laissé dire que « le thomisme serait, à tout prendre, la philosophie du sens commun, la « philosophia perennis ». — « Dans ce cas, ai-je hasardé, le chapeau que vous tenez à la main serait l'objet d'une perception directe ? » — « Sans doute ! La saisie par le sens est immédiate ; la réflexion de l'esprit achève la connaissance. » — « Mais admettrez-vous que l'esprit est intuitif *in actu primo ?* » — « Non pas ! » — « Cependant, il n'y a pas en nous deux connaissances : l'une animale ; l'autre, humaine. Il existe, certes, indépendamment de l'esprit, une série d'actes vitaux, mais non pas un atome de connaissance. Les sens suppriment seulement la distance, et concourent ainsi automatiquement à la connaissance. Ils ne la font pas ! » — Ces remarques, sans arrêter la causerie, ne devaient pas m'attirer une réponse satisfaisante. J'ai rapporté précédemment les textes susceptibles de servir de point de départ à une orientation de la philosophie thomiste en opposition manifeste avec Kant. M. Farges nous paraitrait comme une sorte de précurseur (1).

Pour en revenir au XIIe siècle, je prendrai pour guide le cardinal d'Aygueperse (2) : « Le sens n'intervient pas dans la connaissance pour la faire, mais uniquement pour l'alimenter. Cognitio enim nostra causatur a sensu non per modum efficientis, sed per modum ministrantis materiam (3). Il distingue

(1) Il dit du Kantisme : — « Haec theoria logice ducit ad ruinam totius scientiae seu metaphysicae objectivae. Nam cui bono notiones et principia, quae mundo ideali applicari quidem possunt, sed quae realitatibus hujusce mundi, utrum conveniant an non, scire non possumus. Porro in hoc vitium impingat necesse est doctrina quaecumque negat intuitionem realitatis, ut fatetur ipse Bergson : « Les doctrines qui ont un fond d'intuition échappent à la critique kantienne dans la mesure où elles sont intuitives ». Hinc est cur ab hoc errore recedere satis non videtur neo-dogmatismus Lovaniensis ». Farges, *Phil. scolastica*, t. I 24e édit. p. 119-120. Il reproche plus loin à Bergson de prétendre accréditer une conception impossible, à savoir « une intuition sans idée ». Et il conclut : *ergo ad intellectum et ideas recurrere necesse* est, p. 151. A s'en tenir au manuel de M. Farges, il ne semble pas que l'auteur ait accordé toutes ses thèses avec les retouches qu'il a introduites dans sa « Critériologie », ce qui est de nature à dérouter les élèves.

(2) Nos citations de Mathieu d'Aygueperse sont empruntées au tom. I des *Questiones disputatae*. Quaracchi, 1903.

(3) Math. ab Aquasparta. — Q. R. disp. *de Cognitione*.

Digitized by Google

à cet effet deux opérations dans l'entendement, suivant qu'il connait les essences ou les choses localisées dans la durée. De là les deux dénominations qu'il applique à l'intellect. Il l'appelle *simplex et absolutus*, dans le premier cas ; *concretivus vel compositus,* dans le second (1). L'*intellect pur* — simplex et absolutus — se repait d'idées abstraites et n'a nullement besoin pour vivre de la vie intellectuelle de se tourner vers les sens. L'*intellect mixte* — concretus et compositus — ne saurait perdre de vue le réel tel quel, vu qu'il doit le situer dans le moment précis où il existe de fait, présent, passé ou futur. La vérité de l'intellection est ainsi hors de cause. Alius intellectus esset falsus.

Cette distinction n'est pas faite à tout hasard. Les essences des choses, objet de l'entendement pur, peuvent ne pas exister hors de l'esprit. L'acte de connaissance aurait lieu quand même. Cela provient notamment du penchant de l'esprit à l'abstraction (2), ce qui fait que, songeant par exemple à l'homme, je n'ai nul souci des circonstances de personnes, de lieux et de temps. L'homme pourrait sombrer dans le néant. Si mon esprit pouvait lui survivre, je n'en garderais pas moins le souvenir très net de sa nature. C'est que, au dire d'Avicenne (3), dans les créatures l'essence n'est pas l'existence.

(1) Secundo distinguendum est ex parte intellectus cognoscentis. — Est enim intellectus dupliciter dictus. Est enim quidam intellectus *simplex* et *absolutus*, qui apprehendit et concipit simplices rerum quidditates; alius est intellectus *concretivus* et *compositivus*, qui intelligit et apprehendit rem subesse vel inesse sub determinata circumstantia temporis. — Si igitur quaeratur utrum ad cognitionem rei exigatur necessario rei existentia, respondeo quod, si loquamur de illa operatione vel de illo modo intelligendi, prout res intelligitur esse *sub determinata circumstantia temporis*, necessario requiritur existentia rei secundum exigentiam temporis, ut intelligatur esse quando est, et futura quando futura est, et fuisse quando fuit; alias intellectus esset falsus, ac per hoc nec intellectus. « Aut enim intelligit, et est verum; aut si non est verum, non intelligit », ut dicit Augustinus XII. *Super Genesim*. c. 25, n. 52, et tactum fuit in opponendo.

M. ab Aquasparta, q. I. *de Cognitione*, p. 229. Quaracchi, 1903.

(2) Intellectus habet vim quamdam abstractivam, et ideo habet quamdam... operationem absolutam, quae non concernit rem esse vel non esse, sed apprehendit rem tantum vel quidditatem rei, sicut intelligit hominem, non hunc vel illum, hic vel ibi, heri vel hodie, sed hominem tantum. Unde sicut intelligit hominem homine existente, ita quod homo existens non est objectum ejus quia ab illo abstrahit, ita intelligit homo non existente. Nec est major difficultas hic quam ibi. Math. ab Aquasp. q. I. *de Cognit*. p. 231.

(3) Ut dicit Avicenna, V. Metaph. c. 2. : in omni creato differt quidditas et esse, nec esse est de intellectu quidditatis, imo indifferenter se habet ad esse et non esse ; et ideo nihil refert intelligere quidditatem rei absque eo quod res sit in actu. Hoc enim quod dico : homo est animal, quae est essentia vel quidditas hominis per

Digitized by Google

Je puis concevoir celle-là sans celle-ci et il ne semble pas que l'essence ait besoin de l'existence pour être elle-même. L'intellection se fait tout aussi bien en l'absence du concret. Quand je prononce : *l'homme est un animal,* ma proposition est incontestablement vraie. N'y aurait-il pas l'ombre d'un homme, en dehors de mon esprit, elle n'en serait pas moins exacte. D'où il suit que *l'idée abstraite* (1) par elle-même ne garantit pas l'objectivité extérieure et physique d'un objet quelconque. Une peinture qui reproduirait sur une muraille l'effigie de Socrate ou d'Hercule ne m'apprendrait pas si l'un ou l'autre de ces personnages a existé de fait.

Ne dites pas, cependant, que le « non-être », dans mon raisonnement, devient objet de connaissance. Car les « essences » sont tout de même de l'*être*. Du moment que vous les concevez (2), elles *sont* mentalement (3). L'*abstraction* vous isolerait du monde réel, si vous n'aviez par ailleurs la ressource de vous accrocher à lui par le moyen de l'intellect *mixte* ou *concrétif* et de retrouver ainsi les notions générales à leur point de départ.

Ce point de départ, ce sont les choses, c'est-à-dire l'ordre réel. « La vérité en sort et s'y confine en même temps. » (4) De cette façon, « l'universel est présent dans les objets et dans l'esprit simultanément. Or il n'est pas dans les objets absolument, mais par comparaison de l'un à l'autre. Dans chaque objet, il y a ce

nomen explicata, non respicit hominis existentiam vel non existentiam, immo nullo homine existente, ista est vera : homo est animal. M. ab Aq. ibid., p. 230.

(1) Non solum species intelligibilis, sed species imaginabilis non repraesentat rem esse vel non esse, sed repraesentat rem simpliciter, sicut imago sculpta in pariete repraesentat mihi Socratem vel Herculem existentem vel non existentem. M. ab Aq. *ibid.*, p. 230.

(2) Sed tunc manet difficultas ; quod est objectum intellectus, cum non possit terminari ad non ens ? — Et tunc posset dici quod... Non ens simpliciter non est objectum intellectus, nec potest esse ; sed non-ens actu vel aliquid, quod de ratione sui non concernit esse actuale, tamen intelligibile, apprehensibile, intellectui repraesentabile est et potest esse objectum intellectus. M. ab Aq., *ibid.*, p. 231.

(3) Intellectus format sibi quemdam conceptum et intelligit quidditatem hominis vel cujuscumque simpliciter, non concernendo esse vel non esse : et hoc sufficit ad rationem objecti. M. ab Aq., *ibid.*, p. 231. M. d'Aygueperse croit que pour achever d'expliquer l'ordre abstrait, il faut remonter à la source de la connaissance, c'est-à-dire « in aeterno exemplari, ubi rerum mutabilium manent origines, et rerum transeuntium non transeunt rationes, ut dicit Augustinus in I lib. Confessionum, cap. 6, n. 9. — *Ibid.*, p. 232.

(4) Veritas non est eodem modo in rebus et in intellectu. In rebus est originaliter et causaliter per respectum ad intellectum, sed in intellectu est. — Et quia non est eodem modo, ideo non est uniformis comparatio ; *causaliter* enim magis est in rebus ; *formaliter* magis est in intellectu. — *Ibid.* ad. 11, p. 237.

Digitized by Google

par quoi il n'est pas un autre et ce sont les éléments qui lui confèrent son individualité, comme *son* corps et *son* âme. On y découvre, en outre, ce par quoi il ressemble à d'autres, tels par exemple *le* corps et *l'*âme. Il est donc d'une part *cet* homme constitué de *ce* corps et de *cette* âme, et il est de plus l'homme, c'est-à-dire un composé de corps et d'âme. Quand je dis *l'homme,* je nomme l'universel ; quand je prononce *cet homme*, j'énonce le singulier. L'universel, en tant qu'il désigne un certain objet n'est pas dans l'âme, mais seulement une idée générale de ce qui est commun à tous les individus d'une même espèce et cette présence des mêmes attributs en plusieurs n'échappant pas à l'esprit, on lui donne le nom d'*universel.* D'où il suit que l'universel est de fait présent dans les objets, mais seul l'esprit peut le discerner à part » (1).

L'objectivité du savoir est donc établie. L'esprit voit par comparaison les rapports de ressemblance et de différenciation dans les êtres. L'universel est l'équivalent logique des rapports de ressemblance. Une fois en sa possession, l'esprit le retient, même en l'absence des objets. L'extension peut en être accrue de tous les possibles. La conception de ces rapports acquiert même en regard de l'esprit une fixité évidente. Il est manifestement en possession d'une ou plusieurs des lois constitutives des êtres. Et l'on pourra dire : si l'homme est donné, il doit être doué d'animalité et de raison. L'ordre intellectuel s'affranchissant alors de la contingence inhérente au créé, le recours à l'influence de l'Entendement Divin semblerait plus que justifié. Tel est du moins le sentiment de Mathieu d'Aygueperse pour qui « la nature est une expression et comme une imitation de l'art éternel » (2). « La connaissance aurait comme objet les

(1) Universale est in rebus particularibus et in anima. Sed non est in rebus particularibus *absolute*, sed per *comparationem* unius ad aliam. In quolibet enim particulari est aliquid quo distinguitur ab alio ; et haec sunt principia particularia, ut sua anima, suum corpus. Est etiam aliquid quo convenit cum quolibet alio, sicut anima et corpus. Unde et est *hic* homo ex hac anima et corpore compositus, et *homo* compositus ex anima et corpore. Quod dico hominem, dico universale ; quod dico *hunc hominem* dico singulare. Universale, prout dicit rem aliquam, non est in anima, sed species universalis, id est istius naturae communis ex qua colligit intentionem hanc propter convenientiam multorum, et vocat universalem. Sic ergo universale est in rebus secundum veritatem, sed intentio est in anima. — M. ab Aquarp., q. I. *de Fide*, p. 57.

(2) Cum ergo intelligimus alicujus rei quidditatem et suam rationem definitivam, objectum intellectus non est ipse mentis conceptus tantum, nec ipsa quidditas *tantum* quae non est in rerum natura, nec exemplar aeternum est objectum quietans et terminans, quia hoc est solum objectum intellectus beati et beatificans ; sed est

Digitized by Google

essences dans leur conformité avec ce même art ou prototypisme éternel ». La vérité est cette conformité même. C'est ainsi que l'on arrive à soustraire l'ordre abstrait aux inconstances et aux variations de la nature.

L'ordre abstrait n'en est pas moins réduit à commencer par en bas et les spéculations de l'entendement pur suivent la saisie immédiate du réel par les sens. C'est que, remarque d'Aygueperse (1), « l'esprit ne peut pas tirer de son fond des idées comme on ferait un couteau avec du fer ». « Les images, précise-t-il aussitôt, sont l'objet de l'intellect perceptif de la même façon que les couleurs correspondent à la vue ». Mais il est manifeste que jusqu'ici la connaissance du singulier est indirecte (2). L'acte organique apparait bien comme un acte vital (3), mais nullement accompagné de connaissance mentale, vu que l'esprit n'intervient pas encore et que l'image doit subir une série d'épurations (4) avant que l'intellect abstractif lui confère en acte la *conceptibilité* proprement dite. De fait, s'agit-il, par exemple d'une couleur. Celle-ci frappe la vue. La force visuelle, qui informe l'œil et l'anime, s'assimile cette couleur et l'immatérialise à sa façon (5). Cette image est aussitôt transmise

quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum, in quantum, tangens mentem nostram, se habet in ratione moventis ; et inde concipimus rerum veracem notitiam, et ministrata materia ab inferiori per sensus, inde fluunt principia omnium artium. M. ab Aquasp.Q. I. *de Cognit.*, p. 233.

(1) Nec intellectus potest esse materia, de qua species formetur, sicut cultellus de ferro : ergo necesse est quod ab extra per virtutem agentis recipiat. Objectum enim intellectus possibilis sunt phantasmata, quorum comparatio est ad intellectum possibilem, sicut color ad visum. — M. ab Aquaspt. Q. 3 *de Cognit.*, p. 288.

(2) Non igitur patitur anima aliquid a rebus sensibilibus sive corporeis, sed potius facit ex illis et de illis, et format sibi species aptas et proportionatas secundum exigentiam organorum et virium, *quousque det sibi esse intelligibile* et coaptet eam et formet *sive transformet eam in intellectum possibilem,* quo est omnia fieri. — M. ab Aq., *ibid.*, p. 287.

(3) Nam, ut vult Augustinus (XI de Trinit. c. 2) et videtur velle Avicenna (I de anima, c. 5) potentiae sensitivae non tantum sunt passivae, imo et activae. — M. ab Aq., Q. III *de Cognit.*, p. 286.

(4) Fit autem ista delatio (speciei) mediantibus spiritibus subtilissimis, qui deserviunt viribus illis,et sunt subtiliores et minus subtiles secundum exigentiam et naturam organorum, ita quod species quanto magis ascendit per organa diversa delata spiritibus illis subtilissimis, tanto magis illa species simplificatur ; non tamen est eadem species, sed ut dicit Augustinus de Trinitate, cap. IX, n. 15, est species nata altera de altera. — M. ab Aq., *ibid.*, p. 287.

(5) Primo defertur species rei visibilis, puta coloris..., virtute luminis abstrahentis usque ad pupillam, nec stat in superficie, ut ibi visio perficiatur, sed transit per humidum glaciale usque in profundum. Immutato igitur organo, vis visiva, quae ibi viget et vivificat oculum, transformat eam in se et facit in se spiritualiori modo, quam sit in organo, illi tamen proportionatam. — *Ibid.*, p. 286.

Digitized by Google

par le nerf optique au sens central. Elle passe ensuite dans l'imagination. Ainsi parvenue à son *maximum* d'épuration, elle est toute prête à recevoir de l'intellect abstractif sa transformation définitive (1). Que devient dans ces conjectures l'intellect concrétif? La question (2) à laquelle j'emprunte cette solution n'en parle pas. Mathieu d'Aygueperse y fait l'exposé et la critique de diverses théories et sans engager son sentiment définitif, il se prononce momentanément pour la saisie indirecte du singulier, par déférence, explique-t-il, pour l'autorité de S. Augustin et d'Aristote, à ne tenir compte que des textes allégués présentement (3). Cette attitude est manifestement provisoire. Il convenait d'en faire la remarque. M. de Wulf (4), faute d'y avoir pris garde, expose d'une façon incohérente les « particularités » de cette idéologie.

J'ai sous les yeux l'endroit où d'Aygueperse répond directement à la question : l'esprit humain a-t-il l'intellection du singulier? — Il est hors de doute, affirme-t-il en thèse, que notre esprit connait et perçoit le singulier. (5) Il en découvre la preuve évidente dans l'objet de la croyance, dans les prescriptions du décalogue et dans la force de la démonstration.

L'objet de la croyance porte le plus souvent sur des vérités

(1) Quando autem est in ultimo sensitivo, in quo est ultimum organi complementum, quod est dispositio, qua mediante unitur intellectus corpori, illa species est in ultima dispositione simplicitatis et depurationis secundum exigentiam organi corporalis et tunc est quodammodo apta intellectui, et dicitur esse *intentio intellecta in potentia. Commentatore.* III, *de Anima. Text.* 4. Intellectus agens, quo est omnia facere, transformat eam in intellectum possibilem et facit eam intellectam actu ; et illud vocat philosophus *abstrahere.* — *Ibid*, p. 287.

(2) Utrum cognoscens accipiat seu recipiat species a rebus, an formet in se vel habeat in se. — Q. 3, *de Cognitione*, p. 259-298.

(3) *Sic igitur dico sine praejudicio* (sous-entendu sententiae melioris), quod anima sive intellectus accipit sive capit species a rebus extra, non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et format. *Huic sententiae Augustinus concordat* in auctoritatibus adductis in opponendo ; *concordat* nihilominus *Philosophus :* et ideo huic positioni *ad praesens* adhaereo. — Math. ab Aq. Q. 3, *de Cognit.*, p. 291.

(4) Il y aurait contradiction si l'on disait : 1° « L'intellect agent transforme la species sensibilis » et détermine l'entendement passif, sans aucune intervention causale de l'objet extérieur. 2° Nous connaissons les choses individuelles par des species singulares propres. — Il est à remarquer que l'historien ne mentionne pas la différence faite par Mathieu entre l'intellect simplex et absolutus et l'intellect simplex et compositus. Ce point est capital dans l'idéologie de ce grand scolastique. — Cf. de Wulf, *Hist. de la phil. médiévale*, p. 383.

(5) Dicendum indubitanter, quod intellectus noster cognoscit sive intelligit singularia ; et hoc necessario convincit veritas fidei, auctoritas divini praecepti et violentia argumenti. — M. ab Aq. Q. IV, *de Cognit.*, p. 304.

Digitized by Google

singulières. Les articles du symbole n'énoncent pas des vérités générales, mais des faits particuliers, tels que l'incarnation, la passion et la mort du Christ, sa sépulture, sa résurrection, son ascension. Or si croire (1), c'est accepter une vérité sur témoignage, cela ne veut pas dire que cette vérité ne doive pas être connue. S. Augustin dit bien que « croire », c'est penser et consentir à ce que l'on pense. Credere est cum assensione cogitare. Comment accepter un « dogme » dans l'ignorance de ce dogme ? Il est par suite indispensable que les « faits singuliers », qui sont compris dans l'objet de la croyance, ne soient pas ignorés. Il y a donc, à n'en pas douter, une connaissance du singulier.

Les prescriptions du décalogue demandent que cela soit. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme et de toutes tes forces. Tu aimeras le prochain comme toi-même (2). — Ma volonté formelle, prononce le Christ (3), est que vous vous aimiez d'un amour mutuel. — Or, souligne S. Augustin (4), l'on ne peut pas aimer si l'on ignore ce qu'est l'amour et quel objet l'on doit aimer. — Si donc je dois aimer mon frère et mon semblable d'un sentiment de tendresse et de dilection et si de plus je dois m'en acquitter librement, n'est-il pas indispensable que je sache au préalable qui est mon frère, mon semblable ? Le frère et le prochain que j'aime ce n'est pas mon frère ni mon prochain en général, mais tel ou tel de mes semblables, pour tout dire celui-ci ou celui-là. Comment ne les connaitrais-je pas » ?

Indépendamment de ces considérations d'ordre théologique et moral, la saisie immédiate du singulier par l'intellect concrétif est victorieusement établie par ce que d'Aygueperse nomme « *violentia argumenti* ».

Cette partie de la thèse est la plus développée. On y fait appel à la nature de l'entendement et du raisonnement, à la conscience morale, à l'objet de la connaissance et à l'abstraction, à la critique des systèmes et des arguments *ad oppositum*.

Premier argument ex parte potentiae intellectivae. — Quand

(1) Credere autem est actus intellectus vero non viso assentientis quia, ut dicit Augustinus. De Praedestinatione sanctorum : credere est cum assensione cogitare. Impossibile est ergo aliquid credi quod non intelligitur ; oportet autem credi singularia ; ergo necesse est singularia intelligi. Math. ab Aq., Q. IV, *de Cognit.*, p. 304.

(2) Math. XXVII, 37.

(3) Joann. XIII, 34.

(4) S. Augustin. *De Trinitate*, c. XIV, n. 18.

Digitized by Google

deux ou plusieurs facultés sont superposées l'une à l'autre, celle qui peut le plus peut aussi le moins, et faire ce que fait sa subordonnée. Si donc le sens est soumis à l'imagination, l'imagination à la raison et la raison à l'intellect, chacune de ces facultés doit pouvoir égaler et dépasser son inférieure, voire ses inférieures si elle occupe un rang plus élevé. Si donc les sens et l'imagination saisissent le singulier, pourquoi la raison — intellectus — et l'intellect — intellectus purus — en seraient-ils incapables? Serait-ce parce que l'esprit a le monopole de « l'universel » (1)? Ce n'est pas une raison valable pour le priver d'une connaissance à laquelle les sens et l'imagination concourent également. C'est ce qu'enseigne Boëce (2) : « Une force supérieure, dit-il, englobe la vertu d'une force moindre, mais celle-ci ne peut pas s'élever à la hauteur de celle-là. Le pouvoir des sens est ainsi confiné à la matière et l'imagination ne peut pas saisir l'idée; la raison est elle-même limitée à l'idée, cependant que l'esprit domine la raison et les sens », et est à même de se passer de leurs services sans retrancher quoi que ce soit à l'objet de la connaissance. S. Augustin n'est pas moins explicite : « La vision qui se fait dans l'œil et dans l'imagination est sujette à des illusions ; par contre, l'erreur ne peut pas s'introduire dans la perception mentale. C'est qu'en effet, ou l'intellection a lieu et l'esprit est dans le vrai ; ou s'il se trompe, c'est que la connaissance fait défaut » (3). C'est à l'esprit, remarque d'Aygueperse (4), que nous avons recours pour discerner et expliquer les corps et les figures. Le pourrait-il sans la connaissance préalable de ces divers objets?

Deuxième argument ex parte actus speculativi. — Pour composer des propositions et faire des syllogismes, l'emploi de termes singuliers est inévitable. L'on dit par exemple :

(1) Si igitur sensus et imaginatio cognoscunt et apprehendunt particulare, non autem universale, ergo ratio et intellectus non tantum universale, sed universale et particulare sive singulare cognoscit. M. ab Aq. q. IV, *de Cognit.*, p. 305. Le langage de Mathieu s'inspire de la lettre du passage de Boëce, qui parle en effet de deux facultés de l'esprit, à savoir *la raison* ou faculté abstractive, *l'intelligence* ou science des principes. Il s'agit pour l'instant de constater un fait : *le singulier est connu.* La modalité de cette connaissance sera traitée en fin de question.

(2) Boethuis, *De Consolatione*, V, prosa 4. Cf. M. ab Aq., *ibid.*, p. 305.

(3) Q. IV *de Cognit.*, p. 305.

(4) Et ideo adhibetur intellectus ad discernendum quid significent corpora aut corporum imagines ; nullo autem modo posset discernere, nisi cognosceret sive intelligeret : ergo manifestum est quod intellectus cognoscit singularia. *Ibid.*, p. 305.

Digitized by Google

Tout homme est animal ;
Socrate est homme ;
Donc Socrate est animal.

Socrate est pris au singulier. Pour l'introduire dans mon raisonnement, j'ai dû auparavant connaître Socrate dans sa singularité et lui découvrir les qualités propres à l'animal. Il y a donc, dans l'esprit, une connaissance de l'individu, en tant qu'individu.

Au surplus, l'universel (1) est lui-même extrait des individus, qu'ils soient un ou plusieurs. Il y aurait contradiction à prétendre d'une part que nous ne savons rien de l'individu du point de vue propre à l'esprit et que cependant l'esprit abstrait, c'est-à-dire qu'il généralise en éliminant du concept ce qui caractérise un ou plusieurs individus. Un objet qui échappe à la connaissance ne peut y contribuer d'aucune façon. La généralisation de l'esprit a donc son point de départ dans la préscience de ou des individus. On ne peut, en effet, placer une démarche aveugle de l'entendement à la source même de l'ordre intellectuel, si l'on tient à garantir l'objectivité du savoir.

Troisième argument ex parte intellectus practici. — Il dépend de la conscience de disposer de notre conduite et de nous faire discerner ce que nous devons éviter ou pratiquer ; or, rien de moins abstrait que d'agir de telle ou de telle façon, de faire ceci ou cela, d'opter pour tel ou tel objet. De là, l'adage aristotélicien : « Omnis actus et operatio circa singularia ». Comment prétendre que nous nous guidons au petit bonheur, sans discernement d'aucune sorte, sans marquer au préalable la ligne de démarcation des actes qui emboitent l'ordre moral, de ceux qui s'en écarteraient manifestement. L'homme est-il oui ou non responsable de ses bonnes et de ses mauvaises actions ? C'est le cas ou jamais de se souvenir du vieux principe des moralistes : *nihil volitum, nisi praecognitum*. Vouloir, c'est avant tout savoir. A défaut de connaissance, l'on serait mal venu à parler de moralité des actes, de responsabilité, de devoirs, de sanctions (2).

(1) Intellectus colligit et abstrahit universale ex particularibus sive singularibus ; ex incognitis autem nullo modo posset intentionem cognoscibilem colligere : ergo necesse est quod singularia et particularia cognoscat. Ibid., p. 306.

(2) Tertia ratio sumitur practici. Disponere enim et consiliari de agendis est actus practici intellectus ; sed agenda sunt necessario particularia sive singularia, secundum Philosophum II. Ethicorum, cap. 7, quoniam « omnis actus et operatio circa singularia ». Ergo si disponit et consiliatur de agendis, necesse est quod

Digitized by Google

Quatrième argument ex parte objecti. — Le vrai est, à n'en pas douter, l'objet de la connaissance. Mais seul l'esprit a de l'emprise sur le vrai. Tout être, par ailleurs, est vrai, c'est-à-dire perceptible par l'esprit, en vertu de l'adage : *verum et ens convertuntur*. On dira conséquemment que « hoc ens est hoc verum » (1). Il n'est cependant ce « connaissable » que s'il peut devenir du « connu ». Pour être logique jusqu'au bout, l'on devra dire que si les *individus* sont de l'*être*, et comment en douter, ils sont simultanément du « connaissable » et que ce « connaissable » est du « connu » à partir de l'instant où il se manifeste à notre « intelligence ».

Pour plus de clarté, précisons que, dans la pensée d'Aristote, dont se réclame manifestement le cardinal d'Aygueperse, l'être est dit vrai dans la mesure où il est intelligible et que parallèlement les créatures sont intelligibles selon le degré assigné à chacune d'elles dans la hiérarchie des êtres. L'adage : *ens et verum convertuntur* exprime cependant, en tout premier lieu, la conformité des êtres avec la connaissance que Dieu en a de toute éternité. C'est en raison de cette conformité que l'ordre réel est subordonné à l'exemplarisme des idées divines. L'entendement divin est de cette façon la raison qui autorise à prononcer que vrai est identique à être. Il ne s'ensuit pas logiquement que nous puissions transférer dans une logique, faite à notre mesure, la formule aristotélicienne *prout verba sonant :* Le raisonnement du cardinal d'Aygueperse ne parait pas violer les lois du syllogisme. Mais on ne peut forcer la nature à se plier à de pures exigences rationnelles. Je veux dire que si notre intelligence est limitée, il n'est plus permis d'établir un parallélisme quelconque entre Dieu et nous — in linea cognitionis ; — et qu'ainsi ces mots « *ens et verum convertuntur* » admettent pour le moins deux interprétations différentes ; — l'une absolue en vue de Dieu ; — l'autre hypothétique, par rapport à nous. D'où il suit que nous savons de l'être ce que nous pouvons en apprendre à l'aide de nos facultés évidemment dépassées par l'objet de la connaissance.

agenda intelligat sive cognoscat, alias nullo modo posset veram rationem agendum invenire. — M. ab Aq. Q. IV, *de Cognit.*, p. 306.

(1) Per se enim objectum intellectus est verum, nec aliqua alia potentia verum apprehendit nisi intellectus. Omne autem ens est verum, quia « verum et ens convertuntur » (Arist. Metaph. II, text. 4) : ergo hoc ens est hoc verum. Sed hoc verum est cognoscibile ab intellectu : ergo hoc ens est ab intellectu cognoscibile. Igitur oportet necessario ponere quod intellectus cognoscit singularia. — M. ab Aq. Q. IV, *de Cognit.*, p. 306.

Digitized by Google

S. Augustin (1) ne raisonne pas seulement, mais il se réclame de la méthode positive quand il dit que le bon sens et la théologie se moquent du raisonnement des philosophes quand ils veulent démontrer que le regard de l'âme est fermé sur le monde matériel et qu'il y a entre les corps et l'esprit comme une sorte de cloison étanche. « Et qui donc, pense-t-il, oserait pousser l'aberration jusqu'à prétendre que Dieu ne connait pas les êtres matériels » ?

La matérialité n'est donc pas un obstacle à la saisie directe des corps par l'entendement. On constate les faits. Les arguties ne peuvent pas les entamer. Aussi le sens commun est-il d'accord avec d'Aygueperse pour appuyer cette conclusion : ergo singularia cognoscuntur.

Mais une question se pose : comment s'opère cette saisie du singulier ?

S. Thomas avait enseigné que la connaissance du singulier ne peut pas être directe, mais que l'esprit indirectement et comme par accident, en raison du lien de continuité, qui le rattache aux organes, atteint le singulier par un certain retour « réflexion » sur son opération et par concomitance sur l'idée, qui le fait agir, et enfin sur le « fantôme » qui alimenta l'idée ; — à moins toutefois que l'on ne veuille expliquer cette connaissance du singulier par le recours à la « cogitative, quae est quaedam potentia sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales » (2). Ces explications ne sont pas du goût du cardinal, vu que S. Thomas paraît maintenir le « singulier » en marge de l'entendement. C'est, remarque-t-il, prendre bien des détours pour aboutir à ce résultat : singulare non cognoscitur (3).

D'autres, ajoute-t-il (4), ont admis que « le singulier est ni

(1) « Illam ratiocinationem philosophorum, qua disputant, ita mentis aspectu intelligibilia videri et sensu corporis sensibilia et corporalia, ut nec intelligibilia per corporis sensum, nec corporalia per se ipsam mens valeat intueri, et vera ratio et prophetica irridet auctoritas. Quis enim ita est aversus a vero, ut dicere audeat Deum corporalia ista nescire ». S. August. *De Civit. Dei*, XXII, c. 29, n. 5.

(2) S. Thom. *De verit.* Q. 10, art. 5.

(3) M. ab Aq., Q. IV, *de Cognit.*, p. 308.

(4) Alii dixerunt quod intellectus vere et proprie et per se intelligit singulare et per speciem suam quae fit apud intellectum. Eadem tamen est species qua cognoscit singulare et universale, quoniam universale non est realiter nisi in singularibus; nec differt re a singularibus, immo eadem res est universalis et singularis. Cum ergo ab aliqua re multiplicatur species et defertur ad intellectum, eadem species illius rei est ratio cognoscendi universale, ut universale est, et singulare ut singulare est. Unde per eamdem speciem, per quam ego cognosco Socratem, cognosco hominem. M. ab Aq., *ibid.*, p. 309.

Digitized by Google

plus ni moins objet d'intellection et que l'esprit le conçoit tel qu'il se présente. Il atteint du même coup l'universel dans le singulier, vu que c'est la même chose qui est universelle et singulière. De sorte que la même représentation — species — permet de percevoir distinctement l'universel dans le singulier ; exemple : l'homme dans Socrate.

D'Aygueperse reproche à cette théorie « certaines lacunes ». Non videtur sufficiens. L'objet de l'intellect pur diffère de celui de l'intellect concrétif. L'idée abstraite, en d'autres termes, n'est pas l'idée concrète. La première répond à l'universel ; la seconde, au singulier. Impossible de les confondre, encore moins de les identifier (1). Il me suffit d'une seule idée pour englober dans une même conception toute l'humanité (2). Il ne faudrait pas que l'on soit entraîné à penser qu'il y a autant d'humanités diverses que l'on se représenterait d'hommes différents (3). Tout au moins convient-il de retenir que la compréhension de l'idée est diversement parallèle au contenu du réel suivant que l'on prononce *l'homme* ou *cet homme*.

En attendant mieux, l'auteur des « Quaestiones » se range aux conclusions que voici. La saisie, voire l'intellection du singulier, est directe. Les individus sont présents à l'esprit par autant de « species » correspondantes ; à l'universel répond une « species » universelle. Celle-ci ne suffirait pas pour faire penser les individus. Accorderait-on avec S. Augustin que l'idée (4) de notre « nature » est, pour ainsi dire, infuse, nous

(1) Impossibile autem videtur quod una species sit simul abstracta et concreta. M. ab Aq. Q. IV, *de Cognit.*, p. 309.

(2) Ad cognoscendum omnem hominem, ut homo est, sufficit una species. *Ibid.*, p. 309.

(3) Secundum autem istam positionem oportet tot species hominum habere, quot homines cognosceret. *Ibid.*, p. 309.

(4) Propterea dicendum sine praejudicio quod re vera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia, et fortassis licet prius in habitu cognoscat hominem universalem, quia impressam habet humanae naturam, ut dicit Augustinus VIII de Trinitate, cap. 4, n. 7, tamen prius actu cognoscit hunc hominem ; prius enim defertur species singularis ad intellectum et ex illa colligit intentionem universalem quam ipsum universale intelligat ; oportet enim cognoscere ea, ex quibus intentionem cognoscibilem colligit sive abstrahit, ut praedictum est. Is est ergo modus quo per speciem universalem hominis vel cujuscumque omnem hominem cognoscit, in quantum homo est. Sed ad hoc, quod cognoscat et intelligat hunc hominem, necesse est quod species hujus hominis singularis fiat apud intellectum, ita quod quot homines vel quot cognoscit singularia, tot species habet differentium singularium. Acquirit autem primo notitiam singularis per sensus, quibus mediantibus defertur species singularis ad intellectum. Sed specie habita et

Digitized by Google

n'en connaitrions pas moins Pierre ou Paul avant d'acquérir une notion commune. L'individu est donc le premier connu. L'entendement en extrait les éléments du concept abstrait. Cette opération se fait avec pleine connaissance. Il le faut bien. Mais je ne me représente les individus que dans la mesure où ils se font connaître eux-mêmes. Je les conçois en marge de l'idée générale et la connaissance que l'on acquiert par ce procédé évite de confondre les éléments de l'idée générale avec la représentation d'un ou de plusieurs individus. L'acte de connaissance est immanent quel qu'en soit l'objet. Il est en outre facile, la mémoire aidant, de repenser ces unités multiples, même à distance.

Cependant (1), il convient de remarquer que l'idée individuelle ne nous renseignerait pas par elle-même sur les circonstances variables, occupations du moment, déplacements, mois, jours, heures, etc. Une statue de cire représentant Hercule ne vous apprend pas si ce héros est vivant ou mort. Il en faut dire autant des données — species — de l'imagination et de l'intellect mixte ou concrétif. Celles-ci sont manisfestement suffisantes pour nous faire discerner deux individus l'un de l'autre. Mais vous ne saurez exactement ce que sont devenus Pierre et Paul que si vous évitez de les perdre de vue. Suivez-les de près. Vous apprendrez de cette façon s'ils vivent encore, en quel lieu ils se trouvent présentement, à quoi ils s'occupent. A défaut de cette intuition ou de ce retour au réel, vous pourriez encore vous souvenir que Pierre et Paul étaient à tel endroit, à telle époque et qu'ils s'y livraient à telles occupations.

Le cardinal d'Aygueperse estime que son système remédie à

facta apud intellectum absque omni sensu et phantasmate potest iilud singulare cognoscere. — M. ab Aq., Q. IV, *de Cognit.*, p. 309-310.

(1) Verumtamen quia species in intellectu et imaginatione non repraesentat rem esse et non esse, sed rem tantum simpliciter, ut imago Herculis in cera repraesentat Herculem non mortuum vel vivum, tunc est verum quod dicit Philosophus (VI. Ethic. c. 3) Quod si singularia contingentia extra speculari fiant, nescitur utrum sint vel non sint. Cognoscit tamen intellectus singulare illud absolute utpote quemdam hominem cum talibus conditionibus, cum talibus circumstantiis, quibus differt a quolibet alio homine ; sed hic non determinamus de causa individuationis. Sed illud idem singulare non potest cognoscere *esse*, ut scilicet ipsum *intueatur* vel speculetur, nisi per sensus, quibus mediantibus defertur species ejus, loci et actus usque ad intellectum, in qua intueatur ipsum ; iterum autem remoto a conspectu mentis, remaneret sibi notitia illa absoluta, qua cognoscit talem hominem. Sed non cognoscit eum esse, vel esse hic vel ibi ; sed per species quas accepit potest recordari etiam *intellectualiter* eum fuisse in tali loco, in tali tempore et hoc vel illud fecisse. — M. ab Aq. Q. IV, *de Cognit.*, p. 310-311.

Digitized by Google

tous les inconvénients. Hoc modo facile vitari possunt omnia inconvenientia.

Il suffira, termine-t-il (1), pour avoir raison des objections, de remarquer que nous avons deux façons d'arriver à la connaissance : l'une indirecte, discursive, raisonnée, où les principes et les idées générales interviennent exclusivement ; l'autre directe, intuitive, concrète, par laquelle se fait la saisie ou la perception du singulier. Il avait attribué précédemment le premier mode de connaissance à l'entendement pur — intellectus simplex et absolutus ; le second à l'entendement mixte ou concrétif — intellectus concretivus seu compositus. Rien de ce qui est réel ne serait plus de cette façon relégué en marge de la vie intellectuelle (2).

Dans sa réponse à seize arguments contraires, d'Aygueperse allègue principalement :

1° Que l'intellect, à la différence des sens, appréhende le singulier et l'universel (3) ;

2° Que s'il est incontestable qu'il ne peut pas y avoir de science de ce qui n'arrive pas deux fois de la même façon, il ne s'ensuit pas que le « muable » échappe à l'intuition (4) ;

3° Qu'une vérité, comme c'est le cas pour les mystères, peut être connue et reçue sur témoignage, sans être pour cela susceptible de démonstration (5) ;

4° Que du fait que l'esprit se représente un objet avec ses notes individuantes, il n'en faut pas inférer que l'image mentale est matérielle ; mais immatérielle en elle-même, elle n'en renseigne pas moins exactement l'esprit sur la nature de l'objet qu'il photographie à son usage (6) ;

(1) M. ab Aq., Q., IV *de Cognit.*, p. 311.

(2) Et sic singularia et quidquid est vel habet esse potest intelligi et est intelligibile. — M. ab Aq., *Ibid.*, p. 311.

(3) Sensus apprehendit tantum singulare, — sed intellectus apprehendit universale et particulare. — M. ab Aq., *Ibid.*, ad. 1, p. 311. Cf. ad. 7.

(4) Posset dici ... quod de eis (mobilibus), non potest esse scientia, ... sed tamen intelligibilia sunt, quia intellectu apprehendi et percipi possunt. — Vel dicendum, *secundum mentem Augustini,* quod quae moventur loco ut corporalia, non sunt intelligibilia ab intellectu per se solum, sed ministerio sensuum, quibus mediantibus defertur species usque ad intellectum. — M. ab Aq., *loc. cit.*, ad 2, p. 311.

(5) Hoc ipso quod creduntur, intellectu percipiuntur et apprehenduntur. Sed dicuntur non intelligi, quia non possunt demonstrative sciri. — M. ab Aq., ad. 3, p. 312.

(6) Singularis intelligitur per speciem, quae est apud intellectum, quae quidem quodam modo manet materialis, quodam modo fit immaterialis. Materialis quidem manet, quia repraesentat et ducit in cognitionem totius aggregati ex materia et

Digitized by Google

5° Que la distinction entre l'idée et les idées singulières nous permet de mieux apercevoir en quoi les individus d'une espèce se ressemblent (1) et en quoi ils diffèrent, et qu'en définitive, il y a des degrés dans la façon où les individus possèdent une nature semblable (2) ;

6° Qu'au surplus l'adage : *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, ne fait qu'exprimer une demi-vérité (3) ; car s'il est incontestablement vrai limité aux choses matérielles, il serait faux dès qu'on voudrait l'étendre aux choses incorporelles, et parmi celle-ci l'âme elle-même.

La connaissance étant ainsi affirmée en équivalence logique du réel dans la fixité de ses lois constitutives et dans le renouvellement successif des unités évidemment sujettes au devenir, il est permis de conclure que la certitude n'est pas seulement une illusion de vérité (4). L'homme est infaillible tant qu'il se contente d'affirmer l'existence des êtres. Par contre, la science des définitions est susceptible de se prêter à des interprétations inexactes et de plus à des inégalités suivant que le sujet de la connaissance est plus ou moins intelligent (5). Il

forma ; fit autem immaterialis, quia abstrahitur a re extra nec habet esse in materia. — M. ab Aq., *ibid.*, ad. 4, p. 312.

(1) Quamvis, amotis a conspectu mentis singularibus, nesciatur utrum sint vel non sint, tamen manet apud intellectum species diversorum singularium, quibus distincte cognoscantur. — M. ab Aq., *ibid.*, ad. 6, p. 312-313.

(2) Dico quod quamvis eadem sit quidditas sicut eadem forma specifica, eadem dico in specie, alia tamen et alia est forma individualis, et... alia substantialitas ; et pro tanto fortassis non est inconveniens, quod alia quidditas singularis. Unde quidditas generalis hominis est humanitas, quidditas Danielis est Danielitas. Et si velim explicare per nomen, dicam, quod homo est animal rationale ; Daniel autem est homo in tali gradu participans humanam naturam et cum talibus conditionibus. — M. ab Aq. *Ibid.*, ad. 6, p. 313.

(3) Sed quod dicit : nihil est in intellectu, qood prius non fuerit in sensu, — dico quod verum est de his quae animus novit ex corporalibus, quae non cognoscit nisi ministerio sensuum secundum viam naturae ; sed non est ita de intelligibilibus et incorporeis, quae nata est (mens) nosse per semetipsam. — M. ab Aq., *ibid.*, ad. 12, p. 315.

(4) Ut intellectus dicit notitiam demonstrativam, sic non est nisi necessariorum et intransmutabilium ; aut si de transmutabilibus, in quantum habent rationes instransmutabiles. Sed prout dicit apprehensionem certam cujuscumque, sic est non tantum necessariorum, immo et contingentium et universalium et singularium. — M. ab Aq., *ibid.*, ad. 14, p. 315.

(5) Quisquis intelligit aliquam rem aliter quam est, — non intelligit, aut plus aut minus .. quoniam eamdem rem alius clarius et perspicacius alio intelligit.— M. ab Aq., *ibid.*, ad. 15, p. 315.

Digitized by Google

est, cependant, un esprit très parfait en qui le savoir se ramène à une vérité unique et n'est point sujet à des variations (1).

Le bienheureux Scot se rallie-t-il au cardinal d'Aygueperse quant à l'intuition directe du singulier, au sens même de *res materialis ?* Aurait-il avant Kant opposé la sensibilité à l'intelligence, le concept à l'intuition ? L'esprit, dans son système, est-il « emmuré » dans le corps et condamné à recevoir, sans se le donner en aucune façon, l'objet de la connaissance ?

J'ai déjà donné cette réponse ailleurs : L'intellect abstractif en tant qu'il signifierait l'élimination aveugle et inconsciente des notes individuantes du concret doit disparaître de l'idéologie scotiste (2). Pour le Maître franciscain, le concret est objet d'intellection antérieurement à la formation de l'idée générale, quelle que soit par ailleurs la facilité et la rapidité de l'abstraction (3).

Duns Scot entend cette priorité de temps, non, dit-il, d'une connaissance distincte, mais confuse (4), c'est-à-dire que l'objet de la perception initiale est saisi tout d'une pièce, par opposition au procédé analytique où les parties d'un même tout sont considérées séparément. Le Subtil remarque que cette saisie du singulier est tout d'abord vague : (5) j'aperçois quelque chose.

(1) Unde sunt multi gradus in cognitione unius et ejusdem veritatis ; unus tamen est intellectus perfectissimus, qui perfectissime intelligit omnia, et ille non recipit magis et minus. — M. ab Aq., *ibid.*, p. 316.

(2) Quod enim dicitur quod intellectus agens facit universalitatem abstrahendo a conditionibus, aperte dicit haec positio quod intellectus agens non intelligat, sed possibilis tantum. Nunc igitur quaero, cum dicit quod intellectus agens *illustrat* phantasmata, quid intelligit per *illustrare* nisi cognoscere ? Sicut de corpore luminoso dicimus, quod clare illustrat, dum clare suo lumine manifestat, ita in substantia spirituali nihil aliud videtur illustrare quam per notitiam vel per intellectionem clare et intime cognoscere ; illustrare enim in substantia spirituali non potest pertinere nisi ad cognitionem ; ergo necessario intellectus agens intelligit... Item dicit quod intellectus agens *abstrahit* intentionem universalem : quaero quid vocatur *abstractio?* Aperte patet quod non est aliud quam consideratio rei secundum unum modum, absque hoc quod consideretur secundum alium, ut considerare hominem ut est homo : sed hoc nihil aliud est quam intelligere ; ergo intellectus agens intelligit, et per hoc consequens continet totam potentiam intellectivam. — Scot. *De Rerum Principio*, Q. XIV, art. 2, n. 485, p. 376, Quaracchi, 1910.

(3) Cf. Scot. — *Metaph.*, l. VII, q. 15. — *De Anima*, q, XXII. — *Oxon*, l. I, d. III, q. 2. — l. II, d. III, q. 6, 8 et 11. — *De Rerum Principio*, q. XIII, art. 3. — *Summa Mont.*, p. I, q. 86, art. 1.

(4) Confuse dicitur aliquid concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen. — Distincte vero quando concipitur sicut exprimitur per definitionem. — Scot, *Oxon*, l. I, d. 3, q. 2, n. 22.

(5) Species in phantasia *primo* repraesentat singulare vagum, secundum quod primo fertur cognitio intellectus : et hoc patet quod aliquando intelligimus aliquod

Digitized by Google

Puis la forme de cet objet retient l'attention et la reconnaissance (1) nous faire dire : ce que je vois est un chien, un cheval, un homme. Et examinant plus attentivement ce chien, ce cheval et cet homme (2), je me rends compte que ce chien est petit et noir, que ce cheval est blanc et alerte, que cet homme est grand, blond, imberbe, bien fait. Au cas où ce chien, ce cheval, cet homme me seraient familiers, je n'hésiterais pas à les désigner tous les trois par le nom « propre » à chacun. Si l'on entend qu'une idée *claire* est celle où l'on est le mieux outillé pour discerner un objet d'un autre, il est manifeste que la connaissance du singulier réalise au plus haut degré cette condition.

Cette connaissance du singulier (3) ne peut pas nous être contestée. D'une part, l'objet adapté présentement à notre connaissance, c'est le fond permanent, transcendantal, générique, spécifique : être, nature, essence des êtres corporels. D'où il suit que la « corporéité », c'est-à-dire la « matière » n'est pas un empêchement pour les opérations de l'esprit. Reste la difficulté résultant du nombre. Mais l'on sait, par ailleurs, que l'abstraction se fait par élimination des notes individuantes du concret. Or comment cette opération serait-elle possible si le

singulare, ignorato in qua specie sit ; — *Secundo* repraesentat naturam absolute, quando scilicet intellectus fertur in naturum non considerando ejus singularitatem. — *Tertio*, reflectendo considerationem naturae ad circumstantias signatas et ipsam per ipsas determinando, individuum signatum possumus intelligere quia est hic et nunc, et in tali figara et magnitudine... Unde dicimus : Socrates est unus homo albus, crispus, longus, etc. ut quilibet experitur in seipso. — Scot, *De Anima*, q. XXII, n. 8. *Opera Omnia*, Vives, t. 22, p. 631-632.

(1) Il ne faut pas confondre la *reconnaissance* avec la généralisation proprement dite. L'enfant appelle « papa » l'homme qu'on lui fait désigner de ce « nom ». Si un autre se présente, l'enfant le voit dans sa « ressemblance » avec son père et il le nomme de la même façon. Pour que l'on puisse mettre en avant l'idée générale, il faudrait prouver que l'enfant a déjà l'idée d'homme et qu'il en aperçoit l'extension. L'exemple tendrait plutôt à confirmer qu'il y a seulement deux objets perçus successivement et que l'enfant croit trouver dans le second le même objet.

(2) Cette succession de moments logiques se fait avec plus ou moins de rapidité suivant que l'objet est plus ou moins debite approximatus.

(3) Scot fait une réserve. Elle concerne un des points les plus débattus jadis, à savoir « le Principe d'individuation ». Et il dit en conséquence : « Stante propria singularitatis ratione, caeterisque ablatis, fieri non potest ut distinguamus inter duo singularia, nec per sensum, nec per intellectum ; igitur non est a nobis cognoscibile singulare sub propria ratione ». *De Anima*, ibid, n. 6. — Cf. *Metaph.* l. VII, q. 13, n. 23. — Deux individus, dans un pareil cas, paraîtraient encore distincts par juxtaposition ; mais il est manifeste que s'ils venaient à se mettre à la place l'un de l'autre pendant que vous auriez le dos tourné, vous seriez hors d'état de vérifier par vous-même ce déplacement.

Digitized by Google

sujet qui doit la subir échappe à la connaissance (1) ? On ne peut pas, remarque Scot, faire intervenir la « réflexion » (2), qui est un retour de l'esprit sur ses « actes » et par concomitance sur « les idées », dont il convient au préalable de justifier la provenance. Et parce que l'on admet communément que les sens sont au point de départ de la connaissance, il faut bien que l'esprit s'exerce directement sur les données de la sensation, et donc sur du singulier.

Au demeurant, l'universel est contenu dans le singulier. Cesserait-il d'être « intelligible » du fait qu'il ne se présente pas seul (3) ? Que rencontrez-vous en effet dans le singulier ? Deux choses : en premier lieu, les éléments du concept ; ensuite, l'appropriation de ces éléments communs à une unité déterminée. Direz-vous que ces éléments communs cessent d'être concevables parce qu'ils s'associent les notes individuantes ? Il en faudrait conclure ceci, c'est que le fait d'être un serait un empêchement pour l'esprit incapable de saisir l'objet dans sa « singularité ». En bonne logique, il vous faudrait en outre affirmer que nous ne pouvons pas connaître Dieu, ni les purs esprits, ni notre âme. Par contre, si l'être est nécessairement intelligible (4), il ne peut que l'être davantage, du moment que l'individuation lui assure son complet achèvement.

Au surplus, n'arrivons-nous pas par induction à certaines

(1) Intellectus noster nequit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, de sententia quoque opinantium ; ergo non potest intelligere universale, nisi intelligat singulare. — Scot. *De Anima*, ibid., n. 3.

(2) Intelligere singulare per reflexionem, aut contingit per speciem intelligibilem, aut per phantasmata : non primo modo, quia species repraesentat intellectui quidditatem absolute ; nec secundo modo, quia phantasma tantum phantasiam immutat, non vero intellectum ; ergo nequit esse ratio et principium intelligendi singulare. — Scot. *De Anima*, ibid. — La « réflexion », si elle porte sur l'idée abstraite, ne peut y retrouver les notes individuantes évidemment écartées précédemment. Par ailleurs, comment porterait-elle sur les données de l'imagination, si celles-ci se tiennent en marge de l'esprit et que la « réflexion » ne lui permette pas d'en sortir. De là, la nécessité de recourir à l'intuition. On remarquera l'apparentement de ces références avec la lettre de Mathieu d'Aygueperse.

(3) Singularis nihil includit, quod non reperiatur in universali, nisi gradum singularitatis : sed ratione alicujus inclusi in universali non excluditur ab ipso intelligibilitas, alioquin universale non esset per se intelligibile ; nec propter gradum singularitatis, quia tunc Deus qui est essentialiter singularis, vel angelus singularis non foret per se intelligibilis. Scot. *De Anima*, ibid., n. 4.

(4) Nam intelligibilitas absolute sequitur entitatem : sed singulare totam includit entitatem quidditativam et insuper gradum ultimum actualitatis et unitatis, ratione cujus est indivisibile. — Scot. *De Anima*, ibid.

Digitized by Google

notions générales ? Or induire (1), c'est examiner les uns après les autres deux ou plusieurs cas singuliers pour en tirer des conclusions s'appliquant à tous les cas observés et, par extension, à tous les cas semblables. Comment cette opération serait-elle possible si la saisie du singulier doit être tenue en dehors de l'intellection ?

Quel homme serait étranger au sentiment de l'amour ? L'objet de nos tendresses serait-il donc ignoré ? Le langage courant prononce pourtant : « Incognita non possumus diligere » (2). Autre exemple : nous désignons les objets par des noms, les uns communs, les autres moins généraux, un certain nombre singuliers, voire personnels (3). Serions-nous, ce faisant, de vulgaires perroquets ? L'on dira peut-être que ces preuves aboutissent incontestablement à un fait, mais que cette connaissance peut n'être pas directe. Vain prétexte ! Car vous ne pouvez pas être sourd au témoignage de la conscience (4). Nous sommes tous avertis par une expérience intime de la présence hors de nous de mille objets que nos yeux voient et que nos mains saisissent. Faudrait-il dire que ce sont nos organes qui « savent » ? Le matérialisme aurait ainsi gain de

(1) Etenim quemadmodum nos conclusiones cognoscimus per syllogismum, ita ad principiorum notitiam devenimus per inductionem. I. *Top.* cap. 10. — Sed inductio est processus a singularibus ad universalia : sic autem discurrere solius intellectus est : ergo tunc intellectus singularia cognoscit. — Scot., *ibid.*

(2) Scotus, *De Anima*, *ibid.*

(3) Scotus, *ibid.*

(4) Experimur nos singularia cognoscere : id autem non fit per potentiam sensitivam, quae super actum suum minime reflectit ; per intellectum ergo cognoscimus singularia cognoscere : sed intellectus nequit apprehendere se singularia cognoscere, nisi revera ipsa apprehendat singularia : actus enim, quo primo cognoscitur singulare est singularitatis repraesentans tanquam illius vera similitudo, magis ac fiat per speciem ipsius singularis. — Scot., *De Anima*, n. 5. — La connaissance du singulier serait incertaine si l'intuition de l'esprit s'arrêtait au « phantasma ». C'est que, explique-t-il, l'*image sensorielle* ne garantirait pas par elle-même l'existence de Pierre ou de Paul. « Species ducit in cognitionem rei, sed non in actualitatem existentiae ». Il faut donc que par delà l'imagination, l'esprit se mette en contact direct avec le dehors par le moyen des sens périphériques. La saisie devient de cette façon, au pied de la lettre, une intuition directe, et les données de la connaissance sont incontestablement une équivalence mentale du réel. L'intellect est, au dire de Scot, l'élément formel de la sensation. « Intellectus dicitur perficere cognitionem sensitivam sicut agens vel forma dicitur perficere materiam, non in genere materiae, sed elevando ad altiorem actum perfectionis », c'est-à-dire que l'automatisme vital des organes devient par suite de la présence de l'intelligence du vu, du senti, pour tout dire du psychique, du connu. — Cf. Scotus, *De Rerum Principio*, n. 465-467. — Quaracchi.

Digitized by Google

cause. Dans la pensée de Scot (1), l'action des sens est provoquée par la présence des objets mis à leur portée. C'est en soi de l'automatisme vivant. Mais l'organisme, ni l'âme en tant qu'elle anime le corps ne sont encore du psychique (2), encore qu'il y ait manifestement une action subie (species impressa) et vécue (species expressa) de l'objet extérieur dans les sens (in sensu). On pourrait comparer, par exemple, le système organique visuel à un appareil enregistreur des images. L'organe est un appareil vivant. Si l'intelligence était absente d'une partie quelconque de l'organisme, à supposer que celui-ci soit dans son état normal, tout le mécanisme sensoriel pourrait être mis en branle et enregistrer à sa façon les images, les sons, et les diverses impressions du tact, de l'odorat et du goût, sans que pour cela l'on puisse mettre en avant la conscience. Il faut éviter, en effet, de concevoir l'homme comme un animal achevé *in linea cognitionis* avant que la raison ait à intervenir. L'*instinct,* à mon avis, est à la bête ce que la *raison* est à l'homme ; ce sont deux différences spécifiques irréductibles l'une à l'autre.

Duns Scot appelle encore notre attention sur l'ordre admirable qui règne parmi nos facultés (3). Il n'en est pas, dit-il (4), de plus parfait ici bas ». Quel alignement harmonieux ! En bas, les sens ; le cerveau, au centre ; l'intelligence, au sommet (5) !

(1) Quando objectum est in debita proportione, ut possit movere sensum sub ratione propria et perfecta, tunc intellectus sequens sensum talem habet notitiam talis naturae, prius sub ratione specifica confuse quam sub ratione generis confuse. — Scot., *Oxon.*, l. I, d. 3, q. I, n. 26. — *Confuse* est pris dans le sens agglomératif, en ce que l'objet dans l'intuition est saisi tout d'une pièce. A une distance trop grande, la vision ne nous renseignerait pas sur la nature spécifique d'un objet, et encore moins sur ses particularités ou « notes individuantes ». Cf. Scot, *De Rerum Principio*, n. 467. Quaracchi.

(2) Singulare modo praedicto (*materialiter* et *directe* par le sens, *formaliter* et *directe* par l'intelligence) apprehenditur et cognoscitur a sensu et ab intellectu : et loquor de singulari corporali, de quo dicit Philosophus, quod si singularia contingentia ultra speculari fiant, nescimus utrum fuit vel non fuit... Propter quod *oportet dicere quod sensus* aliquo modo *ultra* seu *praeter speciem attingit sensibile,* cum ipsum sensibile secundum actualitatem suam non sit in sensu. — *Semper* autem tale singulare fertur *in intellectu* (etiam) per ipsam sensationem per quam habetur certitudo de actualitate existentiae. — Scot, *De Rerum Principio*, n. 466.

(3) Istae cognitiones (sensitiva et intellectiva) sunt fundatae super unum, quod sequitur hominem in quantum homo est, quod est verius ens unum quam aliquod compositum in natura. — Scot., *De Rer. Princ.*, n. 442, p. 326.

(4) Tantus est ordo, quod major excogitari non potest, quia quanto fundamentum ordinis est firmius, tanto ordo est firmior et certior : sed fundamentum potentiarum animae est substantia incorruptibilis ipsius animae. – Scot, *De Rer. Princ.*, n. 451, p. 335.

(5) Intellectus est suprema vis cognoscitiva in homine. — Scot., *ibid.*

Digitized by Google

La substance incorruptible de l'âme leur sert de trait d'union ; et quoique les puissances inférieures résultent plutôt de l'étroite mixture de l'âme avec le corps (1), le corps n'est-il pas lui-même construit, vivifié, informé par l'âme, sans se confondre avec elle, mais ne faisant avec elle qu'une seule nature ? L'esprit, qui est la plus haute puissance de l'âme, est présent avec elle partout où elle agit (2) et rien ne peut échapper à son regard (3). Du moment que l'âme est indivisiblement présente à tout l'organisme qu'elle vivifie et qui reçoit d'elle la sensibilité (4), l'intelligence ne s'en sépare pas ; et c'est grâce à cette omniprésence de l'esprit en nous, que les rapports avec le monde extérieur sont directs.

Il faudrait ici reproduire intégralement toute la treizième question du *De Rerum Principio*. Scot y démontre notamment que l'esprit est présent dans les organes de tous les sens ; qu'il y est en même temps que l'âme et dans l'âme, sans être lié à aucun ; qu'il n'y demeure pas inactif, mais qu'il achève et perfectionne la connaissance à laquelle ils concourrent comme instruments (5), et qu'ainsi il discerne dans l'œil le blanc du noir et dans l'oreille un son agréable d'un autre moins harmonieux (6). Non qu'il se mêle, en aucune façon, à l'acte senso-

(1) Quia in homine conjunguntur infima supremis, suprema infimis ; ergo illa est suprema cognitio quae in homine praesupponit aliam inferiorem, et illa aliam usque ad infimum. — Scot, *De Rer. Princ.*, n. 441, p. 326.

(2) Potentia intellectiva situm non habet in corpore, quia nullo organo utitur, sed est in omni parte corporis, quia illud in quo est, scilicet substantia animae est in toto corpore. — Scot, *ibid.*, n. 452, p. 336.

(3) Tertium patet scilicet quod non solum intellectus sit praesens sensibus et eorum apprehensioni secundum influentiam et secundum substantiam, sed in ratione perfectivi sub ratione agnoscentis, ut ex cognitione actualis existentiae per sensum et ex cognitione intellectus ejusdem existentiae fiat una perfecta cognitio, sicut ex actione solis et seminis una perfecta actio suo modo. — Scot, *ibid.*, n. 453, p. 337.

(4) Substantia animae cum respectu determinato per corpus ad operandum constituit potentiam sensitivam universaliter dictam seu sumptam. — Scot, *ibid*, n. 418, p. 302.

(5) Potentia quae consequitur hominem in quantum homo est... secundum substantiam praesens est omnibus (potentiis, etiam generativae et motivae secundum locum, et augmentativae), cum sit idem quod substantia animae ; sed cum sit suprema cognoscitiva, praesens est omnibus cognoscitivis potentiis in ratione perficientis, respectu quarum ut supra patent ordinem naturalem habet. — Scot, *De Rer. Princ.*, n. 453, p. 337.

(6) Intellectus non per oculum, nec extra oculum, sed in oculo intelligit hoc album et hanc visionem albi ; et in aure, non per aurem intelligit hunc sonum et cognoscit hanc sensibilem apprehensionem soni, et sic de aliis sensibus. — Scot, *ibid*, n. 448, p. 334.

Digitized by Google

riel matériellement parlant (1), mais il ne peut de fait saisir les objets que s'il se tourne vers eux en spectateur à l'aide des cinq sens extérieurs qui sont comme autant de fenêtres ouvertes sur le beau et ravissant spectacle de la nature.

On ne saurait mieux garantir l'objectivité de la connaissance. Celle-ci est, à n'en pas douter, expérimentale et intuitive (2) à son point de départ. L'esprit peut, néanmoins, en l'absence des objets, extraire les éléments du concept des « fantômes » de l'imagination (3). Mais s'il devait en dépendre absolument, il lui serait impossible de décider si le donné mental est en équivalence logique du réel (4). Cette conséquence serait fausse et de plus théologiquement inacceptable (5).

L'on doit cependant convenir qu'il y a deux procédés pour arriver aux idées générales (6) : le premier, qui prend son point de départ des objets, ainsi qu'on l'a exposé ; l'autre

(1) Actio intellectus circa actualem existentiam rei pro tanto potest dici organica, quia fit in organo, nec extra organum ; et loquor de intellectu conjuncto. Aliter autem fit visio et quaecumque alia sensatio per organum, quia primo et per se, quia in ratione talis potentiae alligatur organo. Intellectio autem rei singularisatae fit per organum solum per accidens, quia non potest habere hanc cognitionem intellectus sine cognitione sensiviti in actu, quia fit in organo. Fit etiam per organum ; non quia fit in ratione potentiae alicui organo alligate, sed quia non fit nisi per sensum in actu, et ille per organum. — Scot, *ibid*, n. 456, p. 342.

(2) Sensus particularis hujus (singularis) actualitatem attingit... etiam... ut est extra in natura propria quasi quodam contactu spirituali, et hoc notitia experimentali. Intellectus autem directe eamdem actualitatem, ut est in sensu, attingit, pro eo quod apprehendit directe ipsam sensationem seu motionem quam facit sensibile ut praesens et actu existens in sensu particulari, et in illa et per illam quae non potest esse nisi a sensibili praesente actu cognoscit actualitatem sensibilis extrinseci. — Scotus, *De Rer. Princ.*, n. 465, p. 353-354.

(3) Colligit etiam tertio intellectus speciem ad cognoscendum singulare ab ipsa imaginatione. Scot, *ibid.*, n. 495, p. 394.

(4) Species rei ducit in cognitionem rei, sed non in actualitatem existentiae, n. 466, p. 358.

(5) Cf. Scot, *ibid.*, n. 463, p. 350. — Belmond, *Revue de philosophie*, 1914, p. 259-260.

(6) Duns Scot signale même un point de départ intermédiaire : l'abstraction se ferait dans ce cas sur la « species » des sens externes. Ut sic ex tribus radicibus colligat speciem ad cognoscendum singulare : *uno modo* ab ipsa *sensatione*, si sensatio seu actus sentiendi actu existat ; et per illam speciem cognoscit intellectus esse singulare actu existere ; *secundo* a specie ut informat sensum ; et per illam nunquam cognoscit singulare esse actu, sed solum sicut imago ducit in cognitionem rei absolute, sic etiam ista species ducit in cognitionem singularis simpliciter, ut singulare est : verum quia intellectus aliquando non se convertit ad sensationes nec species remanent in sensu, ideo a memoria sensitiva vel ab ipsa imaginatione etiam colligit intellectus speciem, si sensus actu non fuerit ad cognoscendum singulare. — Scot, *De Rerum Princ.*, n. 495, p. 394.

Digitized by Google

débutant par l'imagination. Dans l'un et l'autre cas, la connaissance précède l'abstraction, et celle-ci se fait avec discernement.

Il ne semble pas que Scot introduise, en dehors des sens, des « species individuelles ». La connaissance du singulier est extra-objective, soit que le spectateur se confine dans l'imagination ou qu'il se porte aux fenêtres. Mais parce que l'universel comme tel ne serait nulle part, il faut bien que l'esprit l'isole et le retienne à sa portée par immanence dans l'âme.

A part cette particularité, il ne me semble pas que l'écart de Scot à Mathieu d'Aygueperse soit considérable (1). La légitimité de la certitude, dans l'un et l'autre système, est incontestablement fondée tout d'abord sur l'expérience et sur l'intuition.

Le lecteur estimera sans doute que les fondateurs de l'École n'ont négligé aucun des problèmes qui préoccupent l'âme contemporaine. Peut être sera-t-il d'avis que Kant est déjà refuté du fait que l'entendement n'est pas seulement discursif, mais intuitif dans ses premières démarches vers l'objet de la connaissance. La critique anti-scolastique des pragmatistes de toutes nuances est elle-même prise en défaut. Enfin pourquoi puiser à une source impure *l'âme de vérité* que les esprits croient découvrir dans le système bergsonien, où le « sens commun » aurait tant de mal à se reconnaître ?

La scolastique pour reprendre vie dans les intelligences n'a qu'à redevenir ce qu'elle était à son apogée dans le bel épanouissement de ce siècle inoubliable qui, dans l'histoire de l'Église, figure parmi les plus lumineux et les plus féconds.

(1) Elle serait énorme si comme le dit Farges : « Nec iterum probandus est Scotus qui notioni nihili postponit conceptum entis universalem, quasi negatione nihili acquiseretur ». *Philos. scol.* 1919, t. I, p. 230. Cette trouvaille ne figurait pas dans les éditions précédentes. Distinguons : il y a deux modes de connaissance, à savoir *confuse* et *distincte*. — Dans le premier cas, la première idée acquise dès que l'objet est saisi, c'est sa *présence*, puis viennent ses modalités — homme — tel homme. — Donc *ens* au point de départ, selon l'*ordre chronologique*. — *Distincte* : c'est le savoir analytique. Je pars encore de la même idée — ens — seu id quod existit, mais je fais en outre cette remarque qui peut échapper au vulgaire : id quod existit est omne ens. — Il n'est pas question de « *néant* ». Le néant est une pure *fiction*. On pourrait s'en passer si notre savoir se limitait à la saisie de l'être. Scot dit : Primum origine actualiter cognitum *confuse* est species specialissima. — *Oxon.*, d. 3, q. I. Et il ajoute : Primum origine actualiter cognitum *distincte* est ens communissimum. — *Ibid.*, n. 24, art. 2, n. 21. A la faveur de ces explications, je demanderais à M. Farges, si au n. 6, p. 225, de son *Ontologie*, on ne devrait pas plutôt dire : ens opponitur nihilo praesentia sua ?

Digitized by Google

CONCLUSION

SIMPLES COMPARAISONS

S. Augustin est incontestablement le « maitre » à qui S. Thomas, S. Bonaventure, Mathieu d'Aygueperse et Scot recourent incessamment. L'étude objective des textes ne permet pas cependant d'identifier l'idéologie de S. Thomas à celle de Mathieu d'Aygueperse et enfin Scot s'écarte encore trop de son aîné pour que l'on puisse parler seulement de deux courants intellectuels. Ceux-ci sont en réalité trois, à savoir le thomisme, le bonaventurisme (1) et le scotisme.

Résumons. S. Thomas (2) marque trois phases dans la genèse du concept :

1° *Phase sensorielle.* — La saisie du singulier — res materialis — commence, se poursuit et s'achève dans les sens. Elle est accompagnée d'une perception adaptée à la nature des organes, où l'on pourrait à la rigueur admettre comme une sorte de *sous-psychisme*, en raison de la coordination du système sensoriel à une faculté située aux confins de la vie sensitive, l'*estimative* ou *cogitative.*

2° *Phase psycho-sensorielle.* — L'objet de la connaissance — species ou phantasma — passe de la quasi-immatérialité sensorielle à l'immatérialité proprement dite par la saisie directe de l'intellect abstractif — ratio inferior. — Il y a simplement en ceci transmission par l'imagination et saisie directe par l'âme, et conformément à l'adage : *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur,* — la matière est éliminée automatiquement par un acte vital, d'où l'élément psychique proprement dit, la conscience, est manifestement absent. Cette remarque s'appliquant également au bonaventurisme de Mathieu d'Aygueperse et au scotisme, on me permettra de n'y pas revenir.

(1) En disant *bonaventurisme*, je ne veux pas mettre directement en cause S. Bonaventure. Mes éléments d'information ne me permettent pas d'établir une divergence fondamentale entre S. Thomas et lui. Mais parce que Mathieu d'Aygueperse fut son « *disciple* » et le continuateur de son enseignement, il faut bien appeler de ce nom l'enseignement de l'*École dite bonaventurienne.* Celle-ci n'a duré qu'un temps, mais on ne peut contester sa priorité historique sur le « Scotisme », qui devait finir par l'*absorber* quelque temps après la mort du Docteur Subtil.

(2) Cf. dans *Revue de Philosophie*, mars 1914. « Simples remarques sur l'Idéologie comparée de S. Thomas et de Duns Scot ». Sauf en ce qui concerne l'*augustinisme mitigé, mais évident* de l'idéologie de S. Thomas, l'exposé que l'on y fait des deux systèmes est littéralement exact.

Digitized by Google

Non seulement l'intellect abstractif immatérialise le donné sensoriel, mais il lui enlève les propriétés qui le particularisent et le distinguent pour en isoler le fond permanent des choses, le quod quid est, l'essence, c'est-à-dire l'*universel — intelligibile actu*.

3° *Phase intellective*. — Cette opération mystérieuse (car l'intellect abstractif l'ignore) s'achève — *ratio superior* — dans cette région supérieure de l'âme, où, sous l'influence illuminatrice et directe de l'Entendement Divin, l'esprit découvre les « premiers principes » et reçoit en outre un secours spécial par manière de suppléance et comme pour garantir l'infaillibilité de l'intellection initiale.

L'universel ainsi formé est aussitôt transmis à la puissance perceptive de l'âme qui le reçoit — species impressa — le vit, species expressa, — le pénètre, le conçoit, pour tout dire, lui confère l'intellection proprement dite — verbum mentis. — Elle le soumet ensuite à l'attention, à l'analyse, et retrouve enfin par la réflexion à sa source même, mais non en lui-même, l'objet extérieur qui avait présidé au déclanchement des organes.

Dans la pensée de S. Thomas, l'intellect abstractif, encore qu'il semblerait agir automatiquement, est manifestement infaillible dans son opération vu que Dieu y préside d'une certaine façon. Mais la réflexion intervenant avec le raisonnement, il n'est pas impossible que l'erreur se glisse dans l'attribution des rapports (jugements). Mais parce que l'esprit, en s'entourant de précautions, peut manifestement se défendre contre les infiltrations de l'erreur, il n'a qu'à bien juger pour se maintenir dans le vrai.

Dans l'idéologie bonaventurienne de Mathieu d'Aygueperse la formation de l'idée se fait dans l'ordre que voici :

1° *Phase psycho-sensorielle*. — Le singulier — *res materialis* — est perçu directement par l'intellect *mixte* ou *concrétif* — *intellectus concretivus* vel *compositus*. — Celui-ci est présent avec l'âme dans l'organe extérieur et peut à son aise, le voir soit en lui-même, soit dans l'imagination, à qui il devra plus spécialement recourir pour évoquer le passé. Mais il en dépend si peu que la perception directe de l'objet est susceptible de suivre celui-ci dans ses variations successives et de faire ainsi coïncider à chaque instant le sujet et l'objet de la connaissance. L'imagination toute seule n'en garantirait pas l'extériorité. Il en faut dire autant de l'idée singulière, à laquelle répondrait une « species singularis ».

Digitized by Google

2° *Phase abstractive.* — L'intellect extrait de la réalité elle-même, par comparaison d'un objet à l'autre, aidé en cela par la mémoire, les éléments du concept abstrait, essence, universel, qu'il conçoit séparément des individus — species universalis.

3° *Phase intellective.* — L'intellect pur — *intellect simplex* et *absolutus* — (on désigne ainsi les opérations diverses d'une faculté unique) transporte ensuite ces concepts dans l'ordre absolu, qu'il découvre dans cette région supérieure de l'âme, où la connaissance s'achève dans la contemplation des idées éternelles et immuables.

Ainsi affranchie de l'inconstance de l'esprit humain et des contingences du créé, elle réalise toutes les conditions d'une certitude inattaquable.

Dans l'idéologie scotiste, la connaissance suit la marche indiquée par Mathieu d'Aygueperse, sauf les particularités que voici :

1° L'esprit présent à tous les organes de la vie sensorielle perçoit les objets extérieurs, soit dans le sens périphérique, (œil, odorat, toucher, etc.) soit dans le sens intime (sens commun, imagination) ; mais à la différence de l'organe l'esprit n'a pas de contact avec l'objet.

2° Scot n'introduit pas dans l'âme une « species spirituelle et singulière ». En l'absence des objets, l'imagination doit concourir aux fonctions de la mémoire.

3° L'esprit, pour atteindre l'absolu, c'est-à-dire l'idée dans son immobilité abstraite, n'a besoin que de mettre en œuvre son activité native, Dieu l'ayant outillé pour extraire de l'objet de la connaissance les éléments du concept. La réalité est elle-même conforme par subordination au prototypisme éternel. La connaître, c'est reconstruire à notre usage dans les limites mêmes du savoir humain le plan divin de la création.

Si l'on compare maintenant, ces trois systèmes à l'exposé que Jules Martin (1) fait de l'idéologie de S. Augustin, Mathieu d'Aygueperse paraîtrait plus rapproché du « Doctor Praecipuus ». S. Thomas et Scot s'en écartent en sens inverse ; l'un (S. Thomas) par le rejet de l'intuition initiale ; l'autre (Scot), en excluant au point terminus de l'intellection l'influence directe

(1) J. Martin. *S. Augustin* chez Alcan. Cet auteur accentue à l'excès l'*icanéisme* de l'idéologie augustinienne et atténue en outre beaucoup trop la portée de la perception du réel par les sens.

Digitized by Google

de la Lumière Incréée. L'idéologie néo-scolastique se rencontre de fait avec S. Thomas dans la première phase de la connaissance ; mais elle se rallie à Scot eu égard à l'influence indirecte de l'Entendement Divin dans la conception du monde idéal. Serait-ce pour l'un et l'autre de ces deux motifs que Billia reproche à l'école de Louvain de traiter S. Augustin en « proscrit » (1) ?

Je n'ai garde, pour ma part, de m'associer au cri d'alarme, qui nous arrive d'outre-mont. Il y aurait, en effet, à certains égards, pour la vérité, autant de périls à prôner Rosmini qu'à vouloir réhabiliter Kant.

Nul ne songe à contester l'autorité indiscutée de S. Augustin. Et pour lui rendre la part d'influence qu'il exerça sur les esprits les plus puissants de l'École à son apogée, les philosophes chrétiens n'ont qu'à se mettre directement à l'étude des maîtres.

S. BELMOND.

(1) L. M. Billia, *L'esiglio di Sant Agostino*. — Turin, chez Fiandeso, 1912.

Digitized by Google

SUR LA PRIMAUTÉ
DE
NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST
ET SUR LE
MOTIF DE L'INCARNATION

(Suite) (1)

NOTES ADDITIONNELLES

II.

S'IL EST VRAI QUE LA PRIMAUTÉ DU CHRIST, ABSOLUE ET SANS RÉSERVE, EST INSUFFISAMMENT DÉMONTRÉE PAR LES SAINTES ÉCRITURES.

Assurément elle ne s'impose pas à notre adhésion, à notre croyance, comme les vérités de foi. Nous restons dans le domaine des opinions. Celle-ci présente d'assez bons titres de recommandation.

Elle se recommanderait, tout d'abord, par son ancienneté; car elle remonterait au commencement du monde. L'on n'ignore pas, en effet, que « suivant une autre doctrine », les purs esprits, au ciel de l'épreuve, Adam et Ève, au paradis terrestre, connurent par révélation le Mystère du Christ (2).

(1) Cf. *Études Franciscaines*, Janvier-Mars, 1921.

(2) L'on entend dire parfois, on peut même lire en tel cours de prédications ou de méditations, que les *anges* ont péché dans le *ciel* et sont tombés du *ciel*. Suivant la juste remarque de saint Grégoire le Grand (*In Evang.* homil. 34; in BREVIAR. ROM., die 29 sept., ad Matutin., lect. IV), le terme *anges* n'indique pas la nature, mais la fonction de ces *purs esprits*. Quant au mot *ciel*, il a, comme le mot *sagesse*, plus d'une signification ; il ne saurait, en tout cas, désigner ici le *ciel* de la béatitude, où certainement les *anges* n'ont point péché et d'où ils ne sont point tombés.

Digitized by Google

D'autre part, il est bien entendu que ni les uns ni les autres ne tenaient alors l'incarnation du Verbe pour une conséquence du péché de l'homme. A leurs yeux le Christ occupait donc une situation assez différente de celle que lui attribue l'opinion qui dit : Pas de péché, pas d'Incarnation (1).

On objectera peut-être, — il ne faut s'étonner de rien, — que ce sont là des suppositions gratuites. On devrait donc ajouter que saint Thomas ne savait pas très bien sa théologie (2).

A la suite de cette révélation, de graves événements se produisirent : grande bataille, *prœlium magnum,* au ciel entre les purs esprits, — soit, les anges; — défaite et relégation des insurgés; — leurs intrigues réussies au paradis terrestre; — complicité et chute de l'homme, avec toutes ses désastreuses conséquences (3).

Au milieu de tels bouleversements, qu'est devenue la notion révélée du Christ?

Chez les anges, bons et mauvais, nous sommes très médiocrement instruits à cet égard. En tout cas, si leur connaissance a bien certainement progressé, est-il admissible qu'ils aient dû rétracter comme erronée leur première appréciation? Pour eux, la Primauté du Christ, illimitée et libre de toute cause extrinsèque, ne pouvait faire doute. Nous en aurions une preuve, — au moins un sérieux indice, — même dans ce qui s'est passé chez les hommes, où ces esprits invisibles ont pu sans peine constater les diverses manifestations concernant le Messie et son avènement.

Après sa lamentable chute, confiant dans la promesse divine, l'homme a naturellement et particulièrement envisagé le Christ comme Réparateur (4); et l'Écriture inspirée s'est adaptée à la nouvelle condition du genre humain. Rien d'étonnant donc si,

(1) « Falsum est in omni revelatione facta de hoc mysterio, assignatam esse rationem ejus ex peccato primi hominis. In hac enim revelatione facta Adae et Angelis, assignata fuit ratio independens a peccato, ut declaratum est. » (SUAREZ, *Commentar. in Sum. Theol. S. Tho.* par. III, qu. 1, art. III, n. 13. Oper. édit. Vivès t. XVII, p. 193).— Cette situation du Christ, comment l'envisageaient-ils ? Faute de renseignements positifs, on ne peut faire, à cet égard, que des conjectures. Les théologiens qui ne voient dans le Christ qu'un *médiateur* ne supposent pas qu'on l'ait jamais considéré autrement. Il est permis d'avoir de Lui une conception moins restreinte et plus élevée, accessible sans nul doute à ces premiers catéchumènes.

(2) Voir en effet *Essai*, chap. VII, p. 131-140.

(3) Voir encore *Essai*, chap. VII, § III°, p. 140 et suivv.

(4) Voir chez MARIE D'AGREDA, *La Cité Mystique*, n. 76, un passage qui sera cité plus loin.

Digitized by Google

presque à chaque page, nous y pouvons lire l'annonce, directe ou indirecte, de la rédemption par le Messie.

Mais conclure de là, comme on le fait volontiers, que la Bible entière, ancien et nouveau Testament, partout et toujours, nous représente le Christ uniquement en sa qualité de Libérateur, c'est forcer un peu la note (1).

Il y a, dans la Bible, un terme qui revient avec une fréquence et une insistance inusitées, surtout en quelques Livres. Les Grecs l'ont traduit par ἡ Σοφία, les Latins, par *Sapientia;* en français, nous disons « la Sagesse ». Il présente des acceptions variées, toujours un peu voilées (2). Comme les endroits où l'on rencontre ce terme sont nombreux et parfois assez étendus, le lecteur désireux de se bien informer devra les étudier par lui-même. Il ne peut avoir ici que de modestes et brèves indications.

Nous lisons, par exemple, au Livre de Job : *La Sagesse, où se trouve-t-elle? où est le lieu de l'Intelligence?... D'où vient donc la Sagesse?... Elle est cachée aux yeux de tous les vivants, elle se dérobe aux oiseaux du ciel. L'enfer et la mort disent : « Nous en avons entendu parler. » C'est Dieu qui connaît le chemin, c'est lui qui sait où elle réside... Quand il réglait la force des vents, qu'il mettait les eaux dans la balance; quand il donnait des lois à la pluie, qu'il traçait la route aux éclairs et au tonnerre, alors il l'a vue et décrite, il l'a établie et en a sondé les secrets* (3). Auparavant, l'un des amis de Job, Eliphaz,

(1) Voir *Essai*, ch. IIe, § Ier, p. 10-14.

(2) « Mirum dictu est, quam varias varii ingressi sunt vias, ut ex nomine Sapientiae aliquid huc aptum excuderent : ad linguam hebraicam, chaldaicam, arabicam, imo turcicam et persicam, ad graecam etiam, demumque latinam confugerunt, ut etymon eruerent, quo doceremur, Sapientiam esse rem occultam. Multo expeditius cum pererudito Pineda, in Job XXVIII, 18, dicemus, Sapientiam, quemadmodum occulta est ipsa, ita rerum occultarum, auri, gemmarum, thesauri, nominibus significari ; ita ut nomen accipiatur non proprium et grammaticum, sed adventitium et metaphoricum. Sapientia talis est, qualia ea sunt, quorum nomine insignitur ; ut enim thesaurus, argentum, aurum, lapides pretiosi in abdito latent, ita verus Sapientiae usus » [et cognitio] « plerosque fugit. » (Ignat. Weitenauer, S. J., *Lexicon Biblicum*, vocab. *Nomen*, 5. Romae-Taurini, 1866).

(3) « Sapientia ubi invenitur? et quis est locus intelligentiae ?... Unde ergo Sapientia venit? et quis est locus intelligentiae? Abscondita est ab oculis omnium viventium, volucres quoque cœli latet. Perditio, et mors dixerunt : auribus nostris audivimus famam ejus... » (Job XXVIII, 12 seqq.). — « Vir itaque sanctus quam Sapientiam contemplatur, nisi eam de qua Paulus Apostolus dicit : *Christum Dei Virtutem, et Dei Sapientiam ?* De qua per Salomonem scriptum est : *Sapientia aedificavit sibi domum* ? et de qua Psalmista ait : *Omnia in Sapientia fecisti ?* » (S. Greg. M., *Moralium* lib. XVIII, n. 61, in Job XXVIII, 12). — « Qui *perditionis*

Digitized by Google

l'avait interpellé en ces termes : « *Es-tu né le premier homme? As-tu été enfanté avant les collines? As-tu assisté au conseil de Dieu, et la Sagesse n'appartient-elle qu'à toi?* » (1)

Passons au Livre des Proverbes : *La Sagesse ne crie-t-elle pas? ...* « *Hommes, c'est à vous que je m'adresse... Écoutez, car j'ai de grandes choses à dire, et mes lèvres s'ouvrent pour proclamer la vérité... Le Seigneur* [*Jéhovah*] *m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été fondée dès l'éternité ; dès le commencement, avant l'origine de la terre... Avant les collines, j'étais enfantée... Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là ;... j'étais à l'œuvre auprès de lui, me réjouissant chaque jour, et jouant sans cesse en sa présence, jouant sur le globe de la terre, et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes* » (2).

et *mortis* nomine, nisi maligni spiritus designantur, qui inventores mortis et perditionis extiterunt, sicut de ipso eorum principe, sub ministri ejus specie per Joannem dicitur (Apoc.VI, 8) : *Et nomen illi mors.* Cui subjecti omnes superbiae spiritus, de hac Sapientia quae Deus est, dicunt : *Auribus nostris audivimus famam ejus* ; quia nimirum visionem illius plena beatitudine habere nequiverunt... Famam ergo Sapientiae malignis spiritibus audisse, sed eamdem Sapientiam non vidisse, est ejus potentiam ex virtute illius cognovisse, et tamen sub ea humiliter stare noluisse. Unde et Veritatis voce de ipso malignorum spirituum capite dicitur (Joan. VIII, 44) : *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit.* » (Id., *Moral.* lib. XIX, n. 4, in Job XXVIII, 22). — « Itaque cognoverunt Mysterium angeli ad illorum justificationem. Attamen nec tunc, nec modo possunt investigare illud totum. Ideo de hac Sapientia Incarnata dictum est : *Abscondita est ab oculis omnium viventium* ; *volucres quoque cœli latet* (Job XXVIII, 21). Latet enim etiam sanctos angelos, qui volucres cœli sunt. Sic susceperunt colles justitiam, quoniam adoraverunt hunc Dilectum Incarnatum Virginis Filium primogenitum, qui est etiam Primogenitus Dei. Unde dictum fuit eis : *Et adorent eum omnes angeli Dei* (Hebr. I, 6), quod *audivit, et laetata est Sion*, et *exultaverunt filiae Judae propter judicia tua Domine* (Ps. XCVI, 8). Exultaverunt utique, quia ea vox *vox* fuit *Domini confringentis cedros, et confregit cedros Libani* (Ps. XXVIII, 5) ; nimirum, hi cedri confracti de Libano sunt angeli superbi, et mali, qui tunc confracti sunt, et erunt deinceps in aeternum ; nam, Dominus tunc eos confregit, et expulit illos de cœlo, sicut alibi testatur divinum Eloquium dicens (Apoc. XII, 7, 8) : *Michael et angeli ejus praeliabantur cum Dracone, et Draco pugnabat, et angeli ejus, et non praevaluerunt, neque locus inventus est eorum amplius in cœlo.* » (Fr. Joseph. a S. Ben., *Soliloquia* seu *Meditationes*, cap. VII, n. 75, 76. *Oper.* p. 121). — Voir *Essai*, ch. VII, § III, p. 140 et suiv.

(1) « Numquid *primus homo* tu natus es, et *ante colles formatus* ? Numquid consilium Dei audisti, et inferior te erit ejus Sapientia ? » (Job XV, 7, 8). — Passage à confronter avec celui-ci du Livre des Proverbes : « Ego Sapientia... *ante colles ego parturiebar* » (Prov. VIII, 12, 25) ; et avec cet autre de l'Epître aux Colossiens : « Instructi... in agnitionem Mysterii Dei Patris et Christi Jesu : in quo sunt omnes *thesauri sapientiae* et scientiae absconditi. » (Coloss. II, 2, 3,) ; et... avec nombre d'autres ayant pour objet le même personnage, et pour inspirateur l'Esprit-Saint.

(2) « Numquid non Sapientia clamitat... O viri, ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum... Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum... Dominus

Digitized by Google

Et au Livre de l'Ecclésiastique : *Qui a pénétré la Sagesse de Dieu, antérieure à toutes choses ? Avant toutes choses a été créée la Sagesse... C'est lui, le Seigneur, qui l'a créée dans* (ou, *par) l'Esprit-Saint* (1). Plus loin : *La Sagesse fait sa louange, et se glorifie au milieu de son peuple. Elle dit : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, engendrée la première avant toute créature... Parmi tous les peuples j'ai cherché un lieu de repos, et dans quel domaine je devais habiter. Alors le Créateur de l'univers a prescrit, et il m'a parlé ; et Celui qui m'a créée a reposé dans ma tente* (ou, *fait reposer ma tente) et il m'a dit : « Habite en Jacob, et en Israël place ton héritage. » Dès le commencement et avant tous les siècles j'ai été créée, et je ne cesserai pas d'être jusqu'à l'éternité* » (2).

possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio... Et deliciae meae esse cum filiis hominum. » (Prov. VIII, 1, 4, 6, 22 seqq.). — Voir *Essai*, chp. XIIIe, p. 248-67.

(1) « Omnis Sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum... Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit ? Prior omnium creata est Sapientia... Ipse creavit illam in Spiritu Sancto. » (Eccli I, 1, 3, 4, 9). — « Quando ponebat pluviis gratiae legem, et viam procellis sonantibus (Job XXVIII,26) ab aeterno, qui dominatur in virtute sua in aeternum (Ps. LXV,7), tunc vidit suam sapientiam, et enarravit, et praeparavit, et investigavit (Job XXVIII, 27). Vidit utique, et praevidit Illam, et ejus Incarnationem, et praeparavit, et investigavit Mysterium istud cum suis extensionibus factum de substantia Matris Virginis semper pulchrae, et sine macula aut tenebris, quia via est, in qua ab initio lux, id est, Sapientia aeterna, habitabat (Job XXVIII, 19). Quamobrem vidit Deus hanc lucem, quod esset bona, et prior omnium ab aevo ; et Altissimus Creator omnium, omnipotens, rex metuendus nimis, sedens super thronum illius, et dominans Deus creavit illam in Spiritu Sancto. — Sapientia Dei cum illo fuit semper, et est substantialiter ante aevum, et ideo creata nec est, nec fuit, sed Creatrix. Hoc autem quod dicitur : Esse ante omnia a Deo creatam in Spiritu Sancto ab aevo, declarat, et denotat decretum Dei aeternum, et firmum, quo absque ulla conditione, et ante praevisionem reati, et adhuc ante decretum creationis rerum omnium, absoluteque ante omnia, decrevit Deus Mysterium Incarnationis suae Sapientiae de substantia carnis Mariae per Spiritum Sanctum; nam, quod in ea natum, de Spiritu Sancto est. Propter hoc itaque dicitur, quod creavit Deus Sapientiam in Spiritu Sancto. » (Fr. Joseph. a S. Ben., *Tractat. de exaltat. Naturae hum. in Concept. Virginis*, conclus., n. 22 et 23. Oper. p. 210-11).

(2) « Sapientia laudabit animam suam, et in medio populi sui gloriabitur,... dicens : Ego ex ore Altissimi prodivi, Primogenita ante omnem creaturam... Qui creavit me requievit in tabernaculo meo, et dixit mihi : In Jacob inhabita, et in Israel haereditare... Ab initio et ante saecula creata sum. » (Eccli XXIV, 1 seqq). —«Verbum Dei Sapientia factum est ex substantia carnis prius omnium ab aeterno, scilicet per ordinationem expressam, et sine conditione, assumendi in tempore unam substantiam carnis cum Matre ; et ideo eadem Sapientia, et ejus Mater in uno ore inquiunt : Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret (Prov. VIII, 23). Et rursus : Ego ex ore Altissimi prodivi, Primogenita ante omnem creaturam (Eccli XXIV, 5) — Propter hoc dixit Deus : Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est (Genes. III, 22) ; ac si diceret : Ecce Adam quasi una ex nobis Persona,

Digitized by Google

Écoutons encore le prophète Baruch : *Qui a trouvé le lieu de la Sagesse, et qui est entré dans ses trésors?... Qui est monté au ciel et a saisi la Sagesse, et l'a fait descendre des nuées?... Mais Celui qui sait toutes choses la connaît... C'est lui qui est notre Dieu, et nul autre ne lui est comparable. Il a trouvé toutes les voies de la Sagesse, et il l'a donnée à Jacob, son serviteur, et à Israël, son bien-aimé. Après cela, il est apparu sur la terre, et il a conversé parmi les hommes* (1).

Ouvrons enfin le Livre de la Sagesse : *Aimez la lumière de la Sagesse, vous tous qui êtes à la tête des peuples. Mais qu'est-ce que la Sagesse, et quelle est son origine?* [ou, *comment a-t-elle été faite?*] *Je vais l'exposer sans rien vous cacher des mystères de Dieu. Je remonterai jusqu'au commencement des choses, je*

quae incarnata est, factus est. Primus homo Adam prior formatus est, sed novissimus Adam primus in intentione fuit, cum sit Imago Dei invisibilis, Primogenitus omnis creaturae (Coloss. I, 15)... Hoc est opus Dei, quod vivificavit Deus pro vivificatione omnium nostrum. — Itaque non solum post lapsum hominis, sed etiam si iste permansisset in sua prima gratia, oportebat Verbum incarnari, et nasci ex hac muliere, quae propter hoc ipsum Verbum in ea incarnandum Primogenitam se dicit ante omnem creaturam. In hoc enim, et ex hoc Deus mirabiliter magnificaret suam sapientiam, suamque potentiam, et gloriam vehementer exaltaret. » (Fr. Joseph. a S. Ben., *Introd. ad Sapientiam secret.*, n. 48, 49, 50. Oper. p. 40-1). — « Quod personat alius divinus sermo dicens: Prior omnium creata est Sapientia, et intellectus prudentiae ab aevo (Eccli I, 4). — In hoc igitur mobilior est Sapientia omnibus mobilibus (Sap. VII, 24). Ideo ipsa Sapientia incarnata in una voce cum sua Matre dilecta ait : Ab initio et ante saecula creata sum (Eccli XXIV, 14). Nam unum sunt in una carne, et in una charitate... Ideoque sine Ipsis et ante Illas nihil decrevit Deus movere, nec facere ab initio. Et sic unaquaeque prosequitur eumdem sermonem inquiens : Quando praeparabat coelos, aderam (Prov. VIII, 27); et alibi : Ego ex ore Altissimi prodivi, Primogenita ante omnem creaturam. » (Id., *Tract. de Rebus mobilib. univ.... super verba :* « Omnibus mobilibus mobilior est Sapientia.» n. 9, 10. Oper. p. 52).

(1) « Quis invenit locum ejus [Sapientiae sc.]? et quis intravit in thesauros ejus?... Quis ascendit in coelum, et accepit eam, et eduxit eam de nubibus?... Non est qui possit scire vias ejus, neque qui exquirat semitas ejus. Sed qui scit universa, novit eam... Hic est Deus noster... Hic adinvenit omnem viam disciplinae, et tradidit eam Jacob puero suo, et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. » (Baruch III, 15-38). — « Toutefois de bons exégètes pensent que le sujet de la phrase est « la sagesse » ; cette manière d'entendre le v. 38 semble mieux en harmonie avec le contexte précédent, où il est toujours question de la sagesse, et avec ce qui suit. » (Crampon, *en note*). — Confronter ce passage de la prophétie de Baruch avec celui de l'Ecclésiastique allégué quelques lignes plus haut ; y remarquer la distinction caractérisée entre la substance et l'économie du Mystère de la Sagesse-Incarnée, puisque c'est d'Elle qu'il s'agit. Caché dès les siècles et avant les siècles, en Dieu qui a créé toutes choses, comme parle saint Paul (Ephes. III, 9), le Mystère du Christ s'adapte aux circonstances, et la famille de Jacob, ou d'Israël — enfin celle de David — est le milieu déterminé où le Messie fera son apparition.

Digitized by Google

mettrai au grand jour tout ce qui la concerne, et je ne tairai pas la vérité (1).

Ce dernier passage des saints Livres est bien de nature à produire une impression de soulagement dans l'esprit du lecteur. Il était à se demander quel est donc cet être énigmatique, objet de tant d'éloges divinement inspirés. Ce n'est point une Personne divine, puisqu'il est *créé ;* pour la même raison, ce n'est point un être abstrait. Qui est-il enfin ?

Patience, lecteur trop pressé ; résignez-vous à ne pas trouver dans ce même Livre de la Sagesse la réponse espérée (2). Mais pourquoi cette avance, et la réserve inexplicable dont elle est suivie, Dieu le sait. Heureusement que, par les dispositions de la Providence, nous avons d'autres moyens d'information.

Comment les anciens Hébreux, — non la foule, sans doute, mais ceux qu'on appellerait aujourd'hui les *intellectuels*, — entendaient ces oracles, nous ne le savons pas au juste ; nous savons toutefois qu'ils ne laissaient point d'y soupçonner un personnage mystérieux (3).

Dès les premiers temps du Christianisme, l'attention des théologiens de l'époque fut éveillée et sollicitée par la profondeur et l'obscurité des textes allégués ci-dessus (4). Assez

(1) « Diligite lumen Sapientiae, omnes qui praeestis populis. Quid est autem Sapientia, et quemadmodum facta sit referam ; et non abscondam a vobis sacramenta Dei, sed ab initio nativitatis investigabo, et ponam in lucem scientiam illius, et non praeteribo veritatem. » (Sap. VI, 23, 24). — A remarquer les expressions : *quemadmodum facta sit*, et, *ab initio nativitatis*, ainsi que les efforts des commentateurs pour y découvrir une signification plausible. L'explication la plus simple et la meilleure ne serait-elle pas celle-ci : « Et Verbum *caro factum est*, et habitavit in nobis » ?

(2) Verba *quid est (sit) sapientia... referam* definitionem sapientiae promittere videntur ; frustra autem eam in toto tractatu quaesieris, qui pro poetico suo charactere descriptione potius proprietatum et effectuum, quibus se sapientia manifestat, nos ejus naturam et indolem docet. » (Cornely, S. J., *In h. loc.*, Parisiis, Lethielleux, 1910, p. 240).

(3) « Mysterium SS. Trinitatis nonnisi sub Nova Lege a Christo plene fuit revelatum. Via tamen huic revelationi parata est tum in Veteri Testamento, per quasdam adumbrationes, tum inter Gentiles, per vagas obscurasque theorias quibus mens ad quamdam pluralitatem in Deo agnoscendam disponebatur. » (Tanquerey, *De Deo Trino*, édit. XIII, n. 566). — « Paulo lucidius secunda persona a prima distincta, innuitur in locis ubi agitur de *Sapientia* Dei, de *Verbo* Dei, de *Messia*. » (Id., *Ibid.*, 570-1).— Voir Drach, *De l'Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, to. Ier, de la p. 277 à la p. 575. Paris, 1842 ; Tixeront, *Histoire des Dogmes*, to. Ier, ch. 2e, § IIe intit. : « Les Doctrines religieuses et morales des Juifs au moment de la venue de Jésus-Christ »; — dans les *Dictionnaires* d'Écriture-Sainte et de Théologie, les articles sur le *Verbe*, sur le *Memra*, et sur la *Sagesse*.

(4) Notamment du célèbre passage des Proverbes : *Le Seigneur me créa commencement de ses voies pour ses œuvres*, auquel on adjoignit bientôt celui de

Digitized by Google

longtemps il y eut comme des tâtonnements, des indécisions ; on employa des expressions trop peu claires, parfois ambiguës, si bien que l'erreur finit par s'y glisser, et que l'on se trouva aux prises avec l'hérésie arienne (1). Il fallut donc préciser davantage, avec plus de soin.

Grâce aux Lettres inspirées de l'apôtre saint Paul, — et même à sa prédication, — l'on comprit enfin que la Sagesse tant préconisée dans le Testament ancien, c'est la SAGESSE-INCARNÉE, Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme (2).

L'assertion est abondamment justifiée par les monuments de la littérature chrétienne et catholique ; les dénégations et les silences intéressés n'y feront rien (3).

l'Epitre aux Colossiens : *Le Christ est l'Image du Dieu invisible, le Premier-né de toute créature.*

(1) « Patres antenicaeni duplicem Verbi generationem distinguunt, unam internam, et proprie dictam, qua Verbum ab aeterno erat veluti in sinu Patris inclusum, alteram externam, metaphoricam, seu improprie dictam, quando Verbum quasi ex Patre foras prodiit in rerum creatione ». (A. KNOLL, Ord. Cap., *Institut. Theolog. theoret. — Theolog. dogmat. specialis.* § 89, resp. ad obj. 1). — Sur toute cette période — où furent employées et mises à la mode ces expressions, Λόγος ἐνδιάθετος — *Verbum insitum* — « Verbe immanent » et Λόγος προφορικος — *Verbum prolatum* — « Verbe proféré, extériorisé », — l'on peut voir, entre autres : GALLAND, *Bibliotheca Veterum Patrum,* to. I, p. 517, nota 3, Venetiis, 1765 ; — BERGIER, *Dict. de Théolog.*, art. *Verbe,* § III ; — FRANZELIN, *De Deo Trino,* thesi XIa, § III, 2° ; — TANQUEREY, *De Deo Trino,* n. 608-10 ; — TIXERONT, *Hist. des Dogmes,* to. Ier, ch. V, § 3, p. 231 et suiv. Paris, 1909). — A noter, dans *Essai,* p. 252, note (3) et note (4), un défaut d'exactitude concernant S. Justin, Athénagore et Tertullien. C'est dans le sens indiqué ici que ces Pères doivent être entendus, et non comme parlant de la génération du Verbe proprement dite.

(2) Bornons-nous, pour le moment, à deux courtes citations : « Instructi in caritate et in omnes divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem Mysterii Dei Patris, et Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri Sapientiae et scientiae absconditi ». (COLOSS. II, 2-3). — « Sapientiam loquimur inter perfectos... Loquimur Dei Sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram. » (I COR. II, 6-7). — « Toutes les fois qu'un nom qui paraît commun est donné à une chose ou à une personne comme Nom propre, il faut entendre que cette personne ou cette chose réunit en elle toute la force signifiée par ce nom. Si, par exemple, nous appelions un homme *la Vertu*, cette désignation marquerait incontestablement en lui autre chose qu'une vertu ordinaire. » (LOUIS DE LÉON, *Des Noms de Jésus-Christ,* trad. de l'abbé Postel, liv. IIIe, ch. XVe, p. 519-20). — Sur l'emploi des noms *abstraits* au lieu des noms *concrets,* voir le P. HILAIRE DE PARIS, cap., *Notre-Dame de Lourdes et l'Immaculée-Couception,* part. Ire, ch. 2, p. 94-130, Lyon, 1880.

(3) Voir *Essai,* ch. XIe, p. 212-26 et ch. XIIIe, p. 248-63. — Remarquer, p. 262, quelques phrases de Fénelon que je laisse à d'autres le soin d'expliquer. — En attendant, consultez par ex. : JOS. KNABENBAUER, S. J., *Commentar. in Prov.* VIII, 22-31, et *Commentar. in Coloss.* I, 15 seqq. ; — MICH. HETZENAUER, Ord. Cap.,

Digitized by Google

Les appels, soit à « une exégèse un peu exigeante », soit à « une critique textuelle élémentaire », n'y feront pas davantage (1).

Une exégèse digne de ce nom tient compte, avant tout, de l'interprétation que les Pères de l'Église ont donnée aux textes scripturaires, non seulement en tel ou tel cas, au gré de chacun, mais partout et toujours (2). Or, ici, l'interprétation

Theologia Biblica. — Vetus Testament., § 40, p. 472 seqq. Friburgi Brisgoviae, 1908 ; — Tanquerey, *Synopsis Theol. dogm.* special. vol. I, n. 571-3, n. 986 et n. 1207 ; — Card. Billot, *De Verbo Incarnato*, par. I, qu. 1, thesi III, in nota, p. 37-39, ed. V, 1912 ; — M. J. Rouët de Journel, S. J., *Enchiridion Patristicum*. Friburgi Brisgoviae, 1911 ; — le P. Edou. Hugon, O. P., *Revue thomiste*, Mai-Juin 1913, p. 283 et suiv. ; — P. Galtier, *Nouv. Revue Théol.*, an. 1911, n. de Janv., p. 53-4 ; n. de Nov., p. 685, note (1), et passim. Ces auteurs, entre bien d'autres, interprètent nos textes en les référant au *Verbe-Incréé*, et ne mentionnent même pas l'application qu'en font les Pères au *Verbe-Incarné*. Toutefois le Card. Franzelin (*De Deo Trino*, thesi VIIa, n. 1, p. 114, edit. III, Romae, 1881), après avoir cité diverses interprétations patristiques, plus ou moins laborieuses, de Prov. VIII, 22, ajoute comme en passant : « Vel etiam frequentius respondebant [Arianis sc.], Filium creatum dici ratione humanitatis assumptae. » Aveu bon à retenir, et à rapprocher de ceux notés ailleurs, *Essai*, p. 254 et 259.

(1) « Un examen de ce passage [Prov. VIII, 22] selon les règles d'une exégèse tant soit peu exigeante montre bien vite qu'il n'y a pas ici le moindre fondement pour l'opinion scotiste. » (Le P. Hugon, *Revue thomiste*, endr. cité, p. 283). Suit l'analyse du Commentaire de Knabenbauer sur ce texte. Dans le même sens, P. Galtier, *Nouv. Rev. Théolog.*, Nov., p. 685, note (1). — « Une critique textuelle élémentaire démontre qu'il n'est fait ici [Prov. VIII, 22] aucune allusion à l'Incarnation du Verbe comme prémices des œuvres de Dieu. Les ariens abusaient du mot ἔκτισε, *creavit*, pour conclure que le Verbe a été fait ou créé. Les Pères, pour couper court à d'innombrables subtilités, répondaient que dans ce passage certains attributs se rapportent à la divinité, et que, par contre, l'expression *creavit* se réfère à la nature humaine. Saint Athanase distingue fort bien ces deux points de vue : « Il convient au Sauveur, en tant que Fils de Dieu, d'être éternel, et en tant qu'homme, d'être créé. » [En note : S. Athanas., De decretis Nicaenae synodi, 24. — Est-ce 24, ou 14, qu'il faut lire ?] Pour les Pères, donc, c'est à raison de sa nature divine que le Verbe est avant tous les siècles et qu'il est le principe des œuvres de Dieu, et c'est à raison de sa nature humaine qu'il est créé. Peut-on voir là une allusion même lointaine à cette théorie : Le Verbe se serait incarné en toute hypothèse, même si l'homme n'avait point péché ? » (Le P. Hugon, endr. cité, p. 284-5). — Sur l'Épitre aux Colossiens (ch. I, v. 15-17), le P. Hugon (endr. cité, p. 285), allègue le P. Schwalm, O. P., disant (*Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 49-50) : « Quand l'Épitre appelle le Christ « premier-né de toute créature », cela peut et même doit s'entendre de la génération éternelle du Verbe antérieure à toute création ». S'exprime dans le même sens P. Galtier, endr. cité, p. 53-4 ; it. Tanquerey, *De Verbo-Incarnato*, n. 1211, in nota 4.

(2) S'agit-il des textes scripturaires où le Christ est présenté comme holocauste pour le péché et Rédempteur de l'humanité pécheresse, on ne manquera pas d'aligner des commentaires patristiques allant même plus loin, et faisant de Lui un personnage de *second plan*, dont la fonction libératrice est l'unique raison d'exister. S'agit-il, à l'opposé, des passages de l'Écriture qui donnent au Christ, dans la

Digitized by Google

traditionnelle n'est pas douteuse, pour quiconque la consulte sans parti pris ; elle découvre dans les textes le Christ *en tant qu'Homme* (1).

Ce qui est moins évident, c'est la portée exacte d'une telle exposition. Mais ici encore il faut procéder avec franchise, éviter les sinuosités insidieuses, les éliminations adroites. Le Christ, en tant qu'Homme, est non seulement dit *créé* et *engendré ;* il est proclamé créé *le premier*, engendré *le premier*, sans restriction admissible (2).

Une sincère et impartiale critique textuelle aboutit à la même conclusion. Celui qui se dit « sorti de la bouche du *Très-Haut* », et « créé — ou, possédé — par le *Seigneur* », se reconnaît inférieur au Très-Haut, inférieur au Seigneur (3) ; donc créature, et non Créateur : il n'est point le Verbe incréé, ni une abstraction quelconque.

Mais voilà bien dix-huit siècles que nombre d'auteurs s'ingénient à présenter ces expressions : *créé au commencement, engendré le premier*, comme essentiellement applicables au Verbe éternel (4). Les anciens apologistes y ont gagné de

pensée et l'intention divine, la première place, la Primauté absolue sur tous et à tous les points de vue, alors les expositions correspondantes des Pères sont, ou simplement omises, ou bien soumises à un traitement débilitant qui les fasse croire inefficaces.

(1) Outre les chapitres de l'*Essai* consacrés à ce sujet, l'on peut voir encore le P. Risi, *(Sul Motivo primar. dell' Incarnaz.*, passim, et spécialement lib. IV, cap. 1-3 ; it. le volume intit. *Christus Alpha et Omega,* en particulier, les chap. V et VI de la part. IIe, p. 81-114. Lille, Giard, 1910.

(2) Le terme πρωτότοκος — Primogenitus — est habituellement traduit par « Premier-né », moins exact que « Premier-engendré ». Qu'en règle ordinaire, *premier conçu,* ou, *engendré,* soit corrélatif de *premier-né,* c'est bien ; ici, *Primogenitus* est synonyme de « premier *pensé, voulu, décrété* », pour être effectué et *naître* au temps marqué par la Providence, *in dispensatione plenitudinis temporum* (Ephes. I, 9-10).

(3) Comme il dira plus tard : « Le Père est plus grand que moi » — *Pater major me est* (Joan. XIV, 28). — Il peut suffire de parcourir attentivement le Symbole dit de saint Athanase, en sa première partie notamment.

(4) Voici deux échantillons de cette exégèse laborieuse. — « Quod si *Primogenitus omnis creaturae* ab Apostolo dictus sit Christus ; quomodo omnis creaturae primogenitus esse potuit, nisi quoniam secundum divinitatem ante omnem creaturam ex Patre Deo Sermo processit ? Quod nisi ita haeretici acceperint, Christum hominem primogenitum omnis creaturae monstrare cogentur ; quod facere non poterunt. Aut igitur ante omnem est creaturam ut primogenitus sit omnis creaturae, et non homo est tantum, quia homo post omnem creaturam est ; aut homo tantum est, et est post omnem creaturam. Et quomodo primogenitus est omnis creaturae, nisi quoniam dum Verbum illud quod est ante omnem creaturam, et ideo primogenitus omnis creaturae, caro fit et habitat in nobis, hoc est, assumit hunc hominem qui est post omnem creaturam, et sic cum illo et in illo habitat in nobis, ut neque

Digitized by Google

fournir, — très involontairement, — aux ariens des sophismes pour contester la *divinité* du Christ ; dans la suite, ces explications forcées n'ont guère abouti qu'à mettre en doute, au moins provisoirement, sa *priorité* dans les décrets divins, et sa *primauté* dans toute l'extension du mot. Résultats médiocrement enviables, on en conviendra.

Ne serait-il pas beaucoup plus simple, et rationnel, et pratique, de prendre le terme hébreu — kanah — dans sa significatien naturelle (1), et le terme grec — πρωτότοκος —

homo Christo subtrahatur, neque divinitas negetur? Nam si tantummodo ante omnem creaturam est, homo in illo subtractus est; si autem tantummodo homo est, divinitas quae ante omnem creaturam est, intercepta est. Utrumque ergo in Christo confoederatum est, et utrumque conjunctnm est, et utrumque connexum est. Et merito dum est in illo aliquid quod superat creaturam, pignerata in illo divinitatis et humanitatis videtur esse concordia. Propter quam causam, qui *mediator Dei et hominum* effectus exprimitur, in se Deum et hominem sociasse reperitur. » (Novatian., *De Trinitate,* cap. XX (al. XVI). *Pat. lat.* Migne, to. III, col. 927-D.) — « Et Deus, inquit (Joan. I, 1), erat Verbum. Quod Deus est, semper est ; ne si semper non fuerit, verus Deus esse non possit, sicuti et in *Sophiae* nomine quia secundum Apostolum ipse est Sapientia Patris. *Ego,* inquit, *ex ore Altissimi prodivi.* Non ergo aliunde quam de Patre, quia semper cum Patre. Et ideo Sapientia Dei appellatur, ut numquam Pater sine Sapientia, hoc est, sine Filio esse credatur. Haec est illa Sapientia ineffabilis quae initium viarum Dei apud Salomonem vel condita, vel genita, vel creata describitur ; quam tamen sic conditam dicit, ut semper eam cum Deo fuisse ostendat. Quod enim initium Deo dabis, ut initium possis Sapientiae ipsius consignare ? Non enim ita Deus Sapientiam suam condidit, quasi aliquando sine Sapientia fuerit : sed cum initium viarum suarum dicat, initium motus operis alicujus ostendit ; ut hoc initium habeat Sapientia Dei, quod de Deo processit ad creanda omnia tam coelestia quam terrestria, non quod coeperit esse in Deo. Creata est ergo Sapientia, immo genita, non sibi quae semper erat, sed his quae ab ea fieri oportebat : ut quia quanta et qualis esset sciri non poterat, de effectu operum suorum virtus ejus et potentia nosceretur : ut quod de conditis aestimamus, tum magis timeremus cum facta miramur ». (S. Phœbad., Agin. Epus, *Tracta. de Fide orthod. cont. Arianos,* cap. II, ante fin. [col. 36-B-C]. — Se trouve chez Migne : Pat. lat. to. XX, col. 31-50 ; it. parmi les *Opera S. Ambrosii,* ibid, to. XVII, col. 549-68 ; it. dans les *Vigilii Taps. Opera,* ibid., to. LXII, col. 449-63, et col. 466-8).

(1) *** (kanah), proprement, dresser, mettre debout, établir ; de là : 1° créer ; 2° obtenir, gagner, acquérir ; 3° acheter, acquérir à prix d'argent ; et par suite, racheter, délivrer ; 4° posséder, conséquence de l'acquisition.» (Tempestini, *Diction. de la Langue Sainte,* dans l'*Encyclop, théolog.* Migne, Dict. de Philologie sacrée, t. IV. col. 1004). — « Recentiorum interpretationem : creavit me tamquam primitias creationis, tamquam primum operum suorum ab antiquo (*Frank. Wild.*), primo patet non esse unice eam quae textui hebr. respondeat, et secundo excluditur duplice illo *nata sum.* Illa interpretatio nullatenus est necessaria ; nam (kanah) in omnibus locis in nostro libro habet notionem acquirendi ; ... cur ergo hoc uno loco alia esset seligenda ? » (Knabenbauer, *In Prov.* VIII, 22, p. 63). — Il ressort de tout ceci que la « Version des LXX » correspond fidèlement au texte hébreu ; — c'est le contraire qui pourrait étonner. — Ensuite, la *notio acquirendi,* elle-même, ne saurait s'appliquer au Verbe-*Éternel,* nécessairement

Digitized by Google

dans le sens très légitime que lui donne la doctrine catholique, touchant la divine filiation du Verbe-*Incarné* (1).

Ainsi faisant, l'on apercevrait bientôt le manque d'exactitude, — expression plutôt faible — de la fréquente assertion que toute

engendré du Père. Il s'agit donc bien du Verbe-*Incarné*, créé, acquis, possédé, engendré même. Pareillement, cette expression, *prodivi*, de l'Ecclésiastique (XXIV, 5), et celles-ci, *egressus ejus*, qui se lisent dans la Prophétie de Michée (V. 2), sont-elles applicables au Verbe-Incréé ? Peut-on dire que sa *génération* est une *sortie*, une *issue*, comme traduit Drach ? Mais ne peut-on pas dire, au contraire, les créatures *sont sorties de la bouche* du Créateur, suivant la parole du Psaume XXXII, 9 : « *Dixit* et facta sunt » ? Ainsi l'Humanité du Christ est l'aînée de la création, et les autres créatures ne sont que ses cadettes. — C'est d'ailleurs à tort que l'on considère, habituellement, la *Génération du Verbe* comme un fait accompli, une fois pour toutes, dans un passé très lointain. La Génération du Verbe est éternelle, sans commencement et sans fin, mais toujours actuelle ; tandis que la *génération-création* de l'*Homme*-Dieu, s'est vraiment accomplie une fois pour toutes et pour toujours. En Dieu, et pour Dieu, il n'y a ni passé, ni futur, mais un éternel présent. Toutefois il y a de l'ordre ; si Dieu voit et veut tout à la fois, *simultanément*, il ne voit et ne veut pas tout *indifféremment* et sans préférence. Et ces fréquents appels à l'*antiquité*, à l'*éternité*, à l'*antériorité* sur toutes choses, quand il parle de la Sagesse-Incarnée, montrent bien que l'Esprit-Saint ne voit pas en Elle un personnage de second plan.

(1) Voir *Essai*, p. 102 et 217. — « Quod ait (Ps. II, 7) : *Ego hodie te genui*, id de generatione secundum carnem intelligendum est... Ad quem enim angelorum dixit aliquando : *Filius meus es tu, ego hodie genui te?* Et rursus alio in loco : *Ego ero ei in Patrem, et ipse erit mihi in Filium ?* Haec enim secundum humanam naturam et corpoream ejus dispensationem protulit, ita ut non aeternam generationem, sed eam quae decursu temporum facta est, indicet. » (S. Anastas. Sin., *Disput. advers. Judaeos*, post princ. Pat. gr. lat. tant. edit. to. XLV, col. 1479-A). — « Dans le Psaume LXXI, tout approprié au Messie par les rabbins eux-mêmes, au verset 17, où nous avons : *Sit nomen ejus benedictum in saecula ; ante solem permanet nomen ejus*, la diction hébraïque nous découvre un secret digne de ce mystère, comme le remarque le docte Génébrard... Je dirai donc après lui, que l'hébreu dit, parlant du Messie : *Filiabitur proprie*, seu *Filius erit* ; *Filius appellabitur nomen ejus*, etc. ; et que les anciens Hébreux ont observé que ce mot de Fils, inséré en ce texte, est un nom propre du Messie, comme étant le plus beau qu'il ait, et auquel il se plait le plus... Car le texte original peut être appliqué à la filiation divine et à la filiation humaine du Messie, et nous apprend que c'est son propre d'être Fils ; que ce nom ne lui convient pas par imposition, mais que c'est un nom qu'il tire de sa naissance et de son origine. » (Card. de Bérulle, *De l'État et des Grandeurs de Jésus*, disc. XIe, n. 3. Œuvres compl., édit. Migne, col. 354). It. : Louis de Léon, *Des Noms du Christ*, liv. III, ch. 13 (Jésus-Christ Fils de Dieu), trad. de l'abbé Postel, p. 411 et suiv. ; Le Blanc, exposition des mots *Pro occultis Filii*, titre du Psaume IXe ; Drach, *de l'Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, to. II, p. 455-9. — Sur le terme *hodie*, du Ps. IIe, v. 7, sont à voir : Bossuet, dans ses deux *Dissertations* latines, sur Ps. IIe, v. 7, et sur Ps. CIX^e, v. 3 ; Le Blanc, in Ps. II, n. 106 ; Corn. a Lap. et Bernardin de Picquigny, sur Hebr. I, 5 ; Drach, ouvr. cité, to. II, p. 42-43 ; etc. — Si l'expression *Fils par nature*, ou *Fils naturel*, ne sonne pas très bien en français, ne pourrait-on pas dire *Fils connaturel*, avec et par le Verbe, lequel aux yeux de Dieu est éternellement Verbe-Incarné ? — Tout ceci va de plus à l'adresse de ceux qui, du nom de *Jésus*, se font un argument pour prouver que son existence dépend bien du péché d'Adam.

Digitized by Google

la Bible présente constamment le Christ comme Rédempteur, et l'incarnation du Verbe exclusivement comme une conséquence du péché d'Adam.

On pourra soutenir, si l'on veut, que « les textes scripturaires ne contiennent aucune affirmation claire en faveur de la théorie scotiste ;... aucun passage qui dise : Le Verbe se serait incarné même dans l'hypothèse de l'humanité innocente » (1).

Formulée de la sorte, l'objection n'est pas à rejeter en bloc. Il faudrait toutefois s'entendre sur ce qu'on nomme « théorie scotiste » ; nous reviendrons là-dessus. Quant à ces autres paroles, « aucun passage qui dise : Le Verbe se serait incarné même dans l'hypothèse de l'humanité innocente », nous pouvons les admettre sans difficulté. La proposition est du reste, en son ensemble, tout aussi vraie que celle-ci : « Les textes scripturaires ne contiennent aucune affirmation claire en faveur de la théorie thomiste ;... aucun passage qui dise : Le Verbe ne se serait pas incarné dans l'hypothèse de l'humanité innocente ».

Ce sont là des conclusions théologiques, plus ou moins légitimes ; ce ne sont point des textes sacrés (2).

(1) « Ad aliquod dogma stabiliendum necesse non est, ut explicite et expressis terminis in Scriptura contineatur, sed sufficit, quod implicite et aequivalenter, necesseria consecutionis lege, ex verbis Scripturae deducatur. » (A. Knoll, O. Cap., *Institut. Theolog. theoret.*, § 376, nota 1, resp. ad obj. 1).

(2) Nous avons déjà vu plusieurs spécimens de l'aisance avec laquelle, des textes scripturaires, Frère Joseph de S. Benoît conclut à l'absolue et inconditionnelle Primauté de Jésus et de Marie. Ajoutons ici quelques lignes du même, à confronter avec telles autres explications tourmentées. — « Dico ergo, quod licet Deus viderit multum malum erupturum in futuris saeculis, in tantum quod adhuc contumeliam et tormentum esset ipse passurus, necnon et mortem turpissimam (Sap. II, 20) ; attamen propter amorem Virginis Mariae decrevit facere omnia opera sua ad extra, et de malis bona facere, requiescereque in die sabbato, id est, in Maria, quae dies sabbati est, almaque requies Domini Dei nostri ; et proinde Primatum habuit semper Maria cum Nato sancto suo in omnibus rebus. Pro quo inquit sermo praesens : *Prior omnium creata est Sapienta* (Eccli I, 4), quia ipse Dominus Filius Virginis *principium est creaturae Dei* (Apoc. III, 14), seu *Primogenitus omnis creaturae, quoniam omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant* (Coloss. I, 15 seqq.) ; videlicet, quia potestas et sapientia Dei est, quae cum sit una omnia potest. » (Fr. Jos., *Tract. de ineffab, requiet. summi Dei in M. V. Deip.*, n. 20. Oper. p. 297). — « O Sapientia aeterna, quam incomprehensibilis es! Bene quidam (Job XXVIII, 12, 21, 23) de te dixit : *Unde Sapientia venit, et quis est locus intelligentiae ? Abscondita est ab oculis omnium viventium, volucres quoque coeli latet. Sed Deus intelligit viam ejus, et ipse novit illius*, et ostendit illum *locum* nobis. Via enim Sapientiae fuit a sinu aeterni Patris ad Virginem Matrem; locus quoque requietionis illius fuit semper Maria Virgo Mater amoris quae propterea ait (Eccli XXIV, 12) : Qui creavit me requievit in tabernaculo meo. » (Id., *Ibid.*, n. 24, p. 298).

Digitized by Google

III.

S'IL EST VRAI QUE LA TRADITION PATRISTIQUE EST EN OPPOSITION AVEC LA DOCTRINE DE L'ABSOLUE PRIMAUTÉ DU CHRIST.

En présence de certaines phrases que l'on croirait stéréotypées, vous pensez involontairement à cette parole, dite il y a plus d'un siècle : « Ils n'ont rien appris, rien oublié » (1). Ils n'ont pas appris que les affirmations trop générales sont, bien souvent, sujettes à révision ; ils n'oublient pas de rééditer encore, de ci de là, ce vieux thème sur l' « exaltation de la nature humaine et la perfection de l'univers », tombé en désuétude à partir de Scot, surtout de saint François de Sales, et dont nous aurons l'occasion de redire quelques mots.

L'on devrait pourtant se défier d'une formule dont se sont tant servis les adversaires de la croyance à l'Immaculée-Conception, et qui leur a joué un si mauvais tour (2). Il est facile

(1) Voy. LAROUSSE, *Grammaire littéraire.* — Livre du Maître, p. 112. Paris, 1883.

(2) « Si bene considerentur Scripturae et dicta Doctorum antiquorum et modernorum, qui fuerunt devotissimi Virginis gloriosae, manifeste patet, ex verbis eorum ipsam in peccato originali conceptam fuisse. Sed tenentes contrariam opinionem extorquent dicta eorum contra intentionem dicentium. » (S. ANTONIN., *Sum. Théolog.* par I, tit. VIII, cap. 2). — « Occurrunt ergo quindecim Sancti : Augustinus... Ambrosius... Jo. Chrysostomus... Eusebius Emissenus Epus... Remigius... Maximus... Beda... Anselmus... Bernardus... Erardus Epus et M... Antonius de Padua... Thomas de Aquino... Bonaventura... Bernardinus... Vincentius Confessor... [addendus Antoninus postea, an. 1523 canoniz.] Praeter dictos autem Sanctos, multitudo magna antiquorum Doctorum convenit, dicens in individuo beatam Virginem conceptam in peccato originali. » (CAJETANUS Card., *Tractat. de Conceptione beatae Virginis ad Leonem decim. Pontif. max.*, in quinque cap. divis., ad. 1515, cap. IV). — « Doctores tenentes beatam Virginem esse [de specialissima gratia] praeservatam a macula peccati originalis sunt numero infiniti, si ad modernos spectamus. Paulo ante tamen aliqui, licet pauci fuerunt : ut Scotus, Franciscus de Maironis... Sed haec probabilitas valde exigua est : tum quia est contra tot Sanctos, et nullus est inter illos Sanctus... (Id., *Ibid.*, cap. V, in princ.) — « Sancti omnes, qui in ejus mentionem incidere, uno ore asseveraverunt, Beatam Virginem in peccato originali conceptam. Hoc videlicet Ambrosius... Augustinus... Chrysostomus... Eusebius Emiss... Remigius... Maximus... Beda... Anselmus... Bernardus... Erardus episc. et m... Antonius Pad... Bernardinus... Bonaventura... Thomas... Vincentius... Antoninus... Damascenus... Hugo de S. Vict... » (M. CANUS, *De Locis theolog.*, lib. VII, cap. 1, arg. 3. Edit. Ia, Salmanticae, 1563). — Voir *Essai*, p. 52-3. — « Si saint Thomas s'est trompé, son erreur est parfaitement innocente et ne nuit ni à sa sainteté ni à son génie. Il reste l'ange de l'Ecole et le maître des maîtres. Mais tout génie humain est faillible ; il n'y a qu'un maître infaillible : Dieu enseignant par la bouche de son Église. » (P. MONSABRÉ, O. Pr., *Conf. XXXe*, Carême 1877, p. 400).

Digitized by Google

de répéter que l' « Écriture et la Tradition patristique sont défavorables » à telle opinion, mettons, à celle qui revendique pour le Christ, — et respectivement pour sa Mère, — la Primauté en tout et partout ; ce qui n'est point aisé, c'est d'établir l'assertion par des preuves convaincantes.

L'on ferait bien aussi de ne pas trop abuser d'expressions comme celles-ci : « Quelques théologiens », ou encore, « *Certains* théologiens pensent, ou, prétendent, que le Verbe se fût incarné alors même qu'Adam n'aurait pas péché ; mais leur opinion n'a point de fondement... » et le reste (1).

En réalité, voilà tantôt huit siècles que des hommes graves et nombreux pensent ouvertement ainsi, et que le sentiment contraire est positivement discuté (2).

Peut-être n'est-il pas sans intérêt de constater encore que la controverse explicite et formelle touchant l'*Immaculée-Conception,* et celle concernant le *motif* de l'Incarnation, ont commencé vers la même époque (3). Pour l'une, comme pour l'autre, les débuts furent plutôt modestes et les développements laborieux, phénomène du reste un peu d'ordre général ; avec cette particularité, que ce fut le même théologien, Duns Scot, qui sut donner, à l'une et à l'autre, une impulsion décisive et toujours grandissante, et le même Pape, Sixte IV, qui les protégea, l'une et l'autre, contre des pratiques immodérées (4).

(1) En l'espèce la note qui précède peut suffire pour donner à réfléchir.

(2) « Probabilis est sententia incarnationem decretam esse ante praevisionem peccati. Multi et magni theologi hanc sententiam docuerunt... Ob horum doctorum auctoritatem, sententia haec censenda est probabilis ; nam cum agatur solum de explicandis iis, quae revelatione nobis tradita sunt, non posset intelligi, quomodo tot et tanti doctores hanc sententiam secuti essent, si contraria tam clare esset proposita in fontibus revelationis, ut nulla rationalis dubitatio restaret ». (Pesch., *De Verbo Incarnato,* n° 393),

(3) La célèbre *Lettre* de saint Bernard aux chanoines de Lyon, sur la Conception immaculée de la T. Ste Vierge, les écrits de l'Abbé Rupert et celui d'Honorius d'Autun concernant l'Incarnation du Verbe en toute hypothèse, sont à peu près contemporains.

(4) « ... Si auctoritati Ecclesiae, vel auctoritati Scripturae non repugnat, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae ». (Scotus, *In Sentent.* III, dist. 3, qu. I. § *Ad quaestionem*). — « Universaliter ordinate volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius, . . . ita etiam inter praedestinatos, quibus vult gloriam, ordinate prius videtur velle gloriam illi quem vult esse proximum fini, et ita huic animae Christi vult gloriam prius, quam alicui alteri velit gloriam... » (Id., *Ibid.*, dist. 7, qu. III, n° 3). — « Ante saeculum XIV, *sollemnes doctores* vix non omnes ex opposita parte stabant, et contra *insipientium* inopportunam devotionem [Immac. sc. Conception.], ut non raro significant, pugnandum esse putabant. — Sed haec rerum condicio mutata est per Scotum, cujus est immortalis gloria, quod multum contulit, ut inde a suo tempore sententia immaculatam

Digitized by Google

Sans pousser plus loin un parallèle qui pourrait tomber dans l'exagération, ou rester en deçà de la réalité (1), nous sommes dès maintenant autorisés à croire que la « théorie » de l'Incarnation en toute hypothèse, et, par le fait, de l'absolue Primauté du Christ — et de sa Mère — n'est point sans fondement dans la Tradition d'accord avec les Livres inspirés.

Non plus que la sainte Écriture, la Tradition patristique ne dit *clairement* que « le Verbe se fût incarné » ou « ne se fût point incarné », sans la chute d'Adam ; comme elles ne disent pas *clairement* — sept cents ans de discussion le prouvent — que « la Très Sainte Vierge fut *immaculée* », ou non, dans sa Conception.

Il est bien vrai que les circonstances, dont l'on vit entourée l'apparition du Christ sur la terre, inclinèrent les esprits à l'envisager surtout comme Rédempteur ; et l'on prit trop à la lettre — on la dépassa plutôt — les textes où il est dit que *le Fils de l'homme est descendu des cieux,* que *le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs :* ce qui est la vérité même, entendu comme il convient (2). Mais il ne s'ensuit

conceptionem defendens magis magisque invaluerit et tandem perfectam victoriam obtinuerit ». (Pesch., *De Deo creante et elev.*, n·345-6). — « Chi bramasse di sapere distintamente, quando Scoto si contenne nello sciorre gli argomenti, mostrando la sola possibilità dell'immacolata Concezione, e quando, dopo aver pienamente studiata la materia, assertivamente conchiuse per la predetta immacolata Concezione, puo leggere il Cardinal Pallavicino nella Storia del Concilio di Trento, al lib. 7, cap. 7, num. 11 et 12. » (Bened. XIV, *Della Festa della Concezione della B. V.*, § I, in fine). — Sur Scot et son influence, on peut lire le témoignage non suspect de l'abbé Bareille, dans l'*Hist. génér. de l'Église* commencée par l'abbé Darras, to. XXX, p. 559-67. — Contre ceux qui censuraient l'*opinion négative* touchant le motif de l'Incarnation, voir *Essai*, p. 8 ; contre ceux qui censuraient la *croyance* à l'Immaculée-Conception, voir Baronius, *Annales Eccles.*, ad an. 1483, n. LXIV.

(1) En réalité, nous avons ici mieux qu'un parallèle ; nous avons unité de sujet, la *Conception de la Très Sainte Vierge :* a-t-elle été *souillée*, ou seulement *causée* par le péché originel ? La première question est tranchée, la seconde est en suspens. Dès le XIIe siècle, les défenseurs de la croyance à l'Immaculée-Conception employaient encore un raisonnement ainsi formulé : *Potuit, decuit, ergo fecit* = « Dieu *pouvait* préserver Marie du péché originel ; *il convenait* qu'elle en fût préservée ; donc Dieu l'en *préserva.* » (Cfr. *Pat. lat.* Migne, to. CLIX, col. 305-7 ; it. Pesch, *De Deo creante et elev.*, n. 345-7 ; it. P. Hilar. Paris., *Cur Deus Homo.* p. 148 ; *Notre-Dame de Lourdes*, p, 346-7). L'évènement a montré que cette considération était bien fondée et juste. Dans notre cas actuel, le bon sens admet-il que Dieu, pouvant préserver la Mère et le Fils de l'humiliante dépendance du péché quant à leur existence, il ne les en ait point préservés ? Soit dit sans préjudice des preuves d'autorité, aussi graves, pour le moins, que celles apportées jadis en faveur de l'Immaculée-Conception.

(2) Voir *Essai,* ch. IIe, § 1er, p. 10-25. — Allègue-t-on un seul texte, disant

Digitized by Google

pas qu'un plus large et plus haut concept du Christ ne fût, pour ainsi dire, à l'état latent, et dès lors ne commençât à se faire jour. C'est l'apôtre saint Paul, c'est l'angélique Docteur saint Thomas, qui nous l'apprennent.

Écrivant donc aux Corinthiens : *Et nous,* dit saint Paul, *nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils ; mais pour ceux qui sont appelés, soit Juifs,*

clairement que « le Verbe s'est *incarné, fait homme,* uniquement pour sauver les pécheurs, et que sans le péché d'Adam il n'eût aucunement pris cette détermination ? » — En voici pourtant deux qui nous sont présentés comme tout à fait probants. — D'abord, les paroles de Jésus ressuscité rapportées par saint Luc (Ev. ch. XXIV, v. 26) : *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses, et entrât ainsi dans sa gloire ?* ensuite celles-ci de saint Paul écrivant aux Philippiens (ch. II, v. 6-11) : *C'est parce qu'il a obéi jusqu'à la mort de la croix, que le Christ a obtenu un nom au-dessus de tout nom ; si, à son nom tout genou fléchit au ciel, sur la terre, et dans les enfers, c'est parce qu'il a été Rédemptenr et que, par suite de son œuvre, Dieu l'a exalté.* « Paroles trop simples et trop pleines, — dit-on, — pour qu'aucune interprétation réussisse à infirmer la conclusion qui s'en déduit. La gloire, la suprématie dûe aux humiliations expiatrices du Christ n'est pas une gloire accidentelle et accessoire ; les termes employés signifient ce qu'il y a de plus essentiel et de plus fondamental dans sa puissance et sa domination ; c'est d'abord pour l'adorer que les genoux fléchissent au nom de l'Homme-Dieu. Or, cet acte d'hommage étant ainsi rattaché à l'accomplissement de la Rédemption, toute tentative faite pour restreindre les fruits de l'obéissance du Christ à un simple accroissement de gloire se trouve radicalement condamnée à échouer : Saint Paul s'inscrit en faux contre l'assertion que la prééminence essentielle du Christ soit sans connexion avec son œuvre rédemptrice. Et c'est en vain que l'on a cherché ailleurs chez lui une atténuation à ce démenti : aucun des textes où l'on a essayé de la découvrir ne se montre pareillement irréductible. » (Art. signé Paul Galtier, dans la *Nouv. Revue Théol.* déjà citée, Janv. 1911, p. 52-53; voir encore : n° d'Août, p. 507, et n° de Nov., p. 694). La citation est un peu longue ; mais il y règne un ton décidé, tranchant, qu'il est peut-être à propos de mettre sous les yeux de quelque jeune lecteur. Une discussion de détail n'est guère possible. Il faudrait y revenir sur la « révélation du Christ aux anges en l'état d'épreuve, et à l'homme en l'état d'innocence ; » aborder les graves questions concernant la *prédestination,* la *liberté,* le *mérite* du Christ. Disons seulement que les textes allégués sont au nombre de ceux que Ambr. Catharin et Salmeron, il y a plus de trois siècles, alléguaient précisément en sens opposé, c'est-à-dire, pour montrer que l'Incarnation est indépendante du péché. (Voir Risi, *Sul Motivo primar. dell' Incarnaz.*, libr. I, p. 142-3, et p. 163). Billuart lui-même, sur le *mérite* du Christ, donne aux paroles de saint Paul un sens beaucoup moins *irréductible.* « In cap. 2 Epistolae ad Philipp., sensus est quod, propter humilitatem et obedientiam Christi, Deus Pater manifestavit mundo quod haberet nomen Dei, ut omnes illud veneraremur; unde sequitur : Ut in nomine Jesu omne genu flectatur... » (Billuart, *De Incarnat.*, diss. V, art. 1, obj. I, ad 3). Et puis, est-il admissible que saint Paul veuille ici parler de la « gloire essentielle du Christ » ? La gloire essentielle du Christ, sa gloire fondamentale et inamissible, c'est, comme dit l'Apôtre au même lieu, d'être *en la condition de Dieu, — égal à Dieu,* — Fils de Dieu ; tout le reste ne saurait être qu'accessoire. Et cette gloire essentielle, il l'a reçue, elle lui a été conférée gratuitement. Pour acquérir et mériter, il faut d'abord exister ; et Dieu lui-même ne peut contempler son Christ *méritant,* sans le voir *existant.* A lire, dans *Essai,* la note (4) de la p. 108-9.

Digitized by Google

soit Grecs, puissance de Dieu et sagesse de Dieu (1)... *Car je n'ai pas jugé que je dusse, parmi vous, savoir autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié* (2). *Ce n'est pas comme à des hommes spirituels que j'ai pu vous parler, mais comme à des hommes charnels, comme à de petits enfants dans le Christ* (3). Il écrit de même aux Hébreux : *Sur ce sujet, nous aurions beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à vous expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre. Vous, en effet, qui depuis longtemps devriez être des maîtres, vous avez encore besoin qu'on vous enseigne les premiers éléments des oracles de Dieu* (4)... Ces réticences de l'Apôtre ne pouvaient échapper à l'attention de tous ses disciples, et devaient exciter, au moins chez quelques-uns, le désir très naturel d'en savoir davantage.

Quoi qu'il en soit, écoutons maintenant saint Thomas : « *Dans le Christ Jésus,* comme il est dit en l'Épître aux Colossiens, *sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu*, et quant à la plénitude de la Divinité, et quant à la plénitude de la sagesse et de la grâce, et aussi — quant aux profondes raisons de l'Incarnation — lesquelles choses toutefois l'Apôtre ne leur annonce pas, mais seulement celles qui sont plus manifestes et moins élevées dans le Christ Jésus (5) ».

Le péché d'Adam n'est donc point, d'après saint Paul, interprété par saint Thomas, la principale, ni surtout l'unique raison de l'Incarnation du Verbe (6).

Cependant, l'enseignement de l'Apôtre n'était pas toujours

(1) « Nos autem praedicamus Christum crucifixum : Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam ; ipsis autem vocatis Judaeis atque Graecis, Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam. » (I Cor. I, 23, 24).

(2) « Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. » (I Cor. II, 2).

(3) « Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus ; tanquam parvulis in Christo. » (I Cor. III, 1).

(4) « De quo nobis grandis sermo, et ininterpretabilis ad dicendum, quoniam imbecilles facti estis ad audiendum... » (Hebr. V, 11).

(5) « *In Christo Jesu,* ut dicitur Coloss. II, 2, 3, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi,* et quantum ad plenitudinem Deitatis, et quantum ad plenitudinem sapientiae et scientiae, et etiam quantum ad profundas Incarnationis rationes : quae tamen Apostolus eis non annuntiavit, sed solum ea quae erant manifestiora et inferiora in Christo Jesu ». (S. Thom., *In Epist. ad Cor, I*, cap. 2, lect. I).

(6) L'on peut bien être disciple de saint Thomas sans le clamer à tous les vents, et l'on peut se proclamer disciple de saint Thomas sans même le connaître. Essayons donc d'apprendre le Docteur angélique et de le prendre tel qu'il est : il pourrait nous réserver des surprises. Voir le P. Risi, *Sul Motivo prim.*, en partic. tout le 2e vol.

Digitized by Google

aussi élémentaire. C'est lui-même qui nous le dit : *Il est toutefois une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas celle de ce siècle, ni des princes de ce siècle, dont le règne va finir. Nous prêchons une sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification. Cette sagesse, nul des princes de ce siècle ne l'a connue ; car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire. Mais ce sont, comme il est écrit, « des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment ». C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit ; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu* (1)...

Ces *profondeurs de Dieu*, signalées ici par saint Paul, n'auraient-elles pas quelque étroit rapport avec les *profondes raisons de l'Incarnation,* qu'au dire de saint Thomas le même saint Paul ne prêchait point aux Corinthiens, — ni aux Hébreux, — estimant leur capacité trop au-dessous d'un pareil enseignement ? Qu'en pensez-vous, lecteur intelligent et impartial ?

Allez plus loin : réunissez les textes qui précèdent avec ceux où il célèbre le *Mystère du Christ caché dès les siècles en Dieu qui a créé toutes choses* (2) ; rapprochez les uns et les autres

(1) « Sapientiam autem loquimur inter perfectos... Loquimur Dei Sapientiam in Mysterio, quae abscondita est... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum ; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei ». (I Cor. II, 6-10.) — « *Sapientiam autem loquimur inter perfectos...* sapientiam, id est, profundiorem et altiorem rerum fidei explicationem, uti de modo, consilio et fine incarnationis, passionis et redemptionis Christi ; ita enim hanc sapientiam Paulus explicat versibus proxime sequentibus ». (Corn. a Lap., *In I ad Cor.* II, 6). — « Potuisset Apostolus Corinthiis, sicut et Atheniensibus, de Divinitate sublimia dicere ; at de Incarnatione Dominica, de passione et morte Jesu Christi simpliciter agebat apud eos. Potuisset de ipsa Incarnatione apud Corinthios, sicut inter perfectos, alte et profunde loqui ; id est, multa sublimia et profunda disserere ; at illis simpliciter exponebat elementa hujus mysterii, communiora et ab omnibus necessario ad salutem credenda ». (Bernardin. a Piconio., Ord. Cap., *In I ad Cor.* II, 2).

(2) « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio Sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit. » (Ephes. III, 8, 9). — « Quoniam secundum revelationem notum mihi factum est Sacramentum, sicut supra scripsi in brevi ; prout potestis legentes intelligere prudentiam meam in Mysterio Christi ». (Ibid., v. 3, 4). — « ... secundum revelationem Mysterii temporibus aeternis taciti. » (Rom. XVI, 25). — Scio hominem in Christo... sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit ; quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui ». (II Cor. XII, 2-4). — « Saint Paul a été le premier à fixer par écrit la croyance chrétienne, et sa

Digitized by Google

de ceux allégués ailleurs touchant le Mystère de la *Sagesse de Dieu créée avant toutes choses ;* en particulier, confrontez le passage de l'Épitre aux Colossiens avec celui de l'Ecclésiastique, où *le Christ,* d'une part, *la Sagesse,* de l'autre, sont proclamés *engendrés les premiers avant toute autre créature* (1) ; et jugez s'il est admissible que les anciens chrétiens *instruits* n'aient vu dans l'Incarnation qu'un résultat du péché.

Cette dernière façon de penser n'en apparaît pas moins comme la note dominante, dans le concert qui de toute la chrétienté célèbre la Rédemption ; eh oui, sans doute, de même que semble acquise la croyance à l'universalité du péché originel, infectant le genre humain tout entier, y compris la Mère du Rédempteur, seul excepté (2). Deux opinions que l'on disait *communes*, il y a moins de cinq cents ans. Aujourd'hui la

christologie n'a jamais été l'objet d'une controverse de la part de ses adversaires judaïsants... Paul reflète certainement la pensée chrétienne de son temps ». (Ferd. Prat, S. J., art. intit. *Saint Paul et le Christ*, dans les « Études », n° du 5 Janv. 1912, p. 5 et 9). — Sur la *Christologie* de saint Paul, voir l'abbé Doublet, *Saint Paul étudié en vue de la prédication,* cà et là, en part. chap. IIe, intit. *Jésus-Christ*, § 1er. Son exposé ressemble à celui de saint François de Sales, que toutefois il ne mentionne pas, déclarant dans une brève note qu'il « embrasse le sentiment de Suarez ».

(1) « Sapientia dicit . . . Ego ex ore Altissimi prodivi, Primogenita ante omnem creaturam. » (Eccli. XXIV, 5). — « Christus Jesus... qui est imago Dei invisibilis, Primogenitus omnis creaturae ». (Coloss, I, 15). — « *Primogenitus omnis creaturae... et ipse est ante omnes*. Ces mots s'entendent sans doute et absolument de la *personne* de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Verbe éternel. Mais il suffit, selon nous, de lire attentivement le contexte pour comprendre que l'Apôtre parle ici du Verbe-*Incarné,* de « ce Fils bien aimé du Père, » écrit-il, « en qui nous avons la rédemption par son sang et la rémission des péchés. » L'insistance très réelle que les saints Pères ont mise à prendre les mots : *primogenitus omnis creaturae* dans le sens de *unigenitus ante omnem creaturam* est assez expliquée par la nécessité où ils se trouvaient de combattre l'abus intolérable que les Ariens faisaient de ce passage pour établir qu'étant, à la vérité, la première de toutes les crétures de Dieu, le Christ n'était cependant qu'une créature. » (Mgr Gay, *De la Vie et des Vertus chrét.*, tr. Ier, part. Ire, en note), — De ces trois phrases, ou propositions, la première et la dernière surtout manquent un peu d'exactitude ; ce sont des concessions inutiles et non justifiées. Voir *Essai*, chap. XIe, p. 212 et suiv. — Il est intéressant de confronter saint Alphonse (*Les Gloires de Marie*, part. IIIe, médit. pour le 8 déc., prem. point), le P. Poiré, S. J. (*La Triple Couronne de la Mère de Dieu*, tr. Ier, ch. 2e, § II, n. 1 et 2), le P. Hilaire, O. Cap. (*Notre-Dame de Lourdes,* p. 375-6), le P. Monsabré, O. Pr. (Confér. XXVe, part. 1re, vers le mil.), avec les auteurs cités plus haut. Tous sont partisans de l'opinion qui subordonne l'Incarnation au péché ; mais les uns contestent que le passage en question de l'Epître aux Colossiens soit applicable au Verbe-*Incarné*, tandis que les autres n y font aucune difficulté,

(2) Sur ce point l'on peut voir, entre autres, le P. Hilaire, *Notre-Dame de Lourdes*, part. IIe, ch. 2e, art. IIe, p. 200 et suiv.

Digitized by Google

seconde est une erreur condamnée, l'autre une thèse non insoutenable, mais fortement battue en brèche.

De fait, le sentiment opposé n'a point laissé de s'affirmer graduellement. On commence par admettre certains principes, mais sans tirer la conclusion. Par exemple, dès lors que le Christ, en tant qu'*Homme,* était regardé comme *possédé tout au commencement,* ou même, *créé commencement des voies du Seigneur, Premier-né de toute créature,* il eût suffi, semble-t-il, de presser un peu ces textes pour amener la conséquence. Remarque analogue, à l'endroit de la célèbre argumentation des saints Grégoire de Nazianze, Athanase et Cyrille d'Alexandrie, contre les Ariens (1). Il ne fallait pas un grand effort pour l'adapter normalement, et efficacement, au Mystère de l'*Homme*-Dieu. Néanmoins, cette facile adaptation ne se fit point alors ; ces Docteurs sont même cités parmi les principaux adversaires de l'absolue Primauté du Christ et de l'Incarnation en toute hypothèse.

Fort bien, mais les prémisses étaient posées ; la conclusion viendra plus tard, après quelques siècles.

En attendant, l'on exprimait d'autres idées appelant aussi, en bonne logique, la même conclusion (2). Tout reproduire n'est pas le fait de ces *notes additionnelles ;* il est toutefois une autorité, même deux, sur lesquelles un petit retour ne semble pas hors de propos.

Vers le milieu du VIIe siècle, un théologien de premier ordre, saint Maxime le Confesseur, traitait, avec une insistance et une compétence alors sans égales, cette partie de la science sacrée que l'on appelle aujourd'hui *Christologie* (3).

(1) C'est ce que voyait fort bien Thomassin, l'un des plus tenaces adversaires de l'opinion affirmant l'Incarnation en toute hypothèse, lorsqu'il consacrait une trentaine de pages in-folio rien qu'à la solution de cette argument. Voir *Essai*, p. 95 et suiv.

(2) Sont à voir, par exemple, quelques citations, notamment celle de saint Anselme et de saint Augustin, relatées dans *Essai*, p. 91-4.

(3) « Maxime est sans conteste un des théologiens les plus pénétrants, un des plus profonds mystiques qu'ait produits l'Église grecque. Pour la pénétration spéculative comme pour la rigueur dialectique, il surpasse son maître lui-même, le soi-disant Aréopagite. On doit regretter qu'il ne nous ait pas donné un exposé systématique et méthodique de ses doctrines. Il se contente ou de formuler ses idées en brefs aphorismes ou de les accoler à des textes étrangers. — Le centre unique de toute sa théologie c'est l'Homme-Dieu. Le Logos est pour lui le principe et la fin de toutes les choses créées. La marche de l'histoire du monde tend à un double but : d'une part l'Incarnation divine, σάρκωσις, décrétée dès le le commencement et dès lors fondement de toutes choses, qui s'est accomplie

Digitized by Google

« L'union hypostatique de la Divinité et de l'humanité, — dit-il, — cette ineffable et incompréhensible union est désignée, dans l'Écriture, sous le nom de *Christ,* ou de *Mystère du Christ :* Mystère sublime et profondément caché; *Fin bienheureuse pour laquelle toutes choses ont été créées, véritable but que Dieu se proposait avant l'origine des êtres, et que nous définissons ainsi :* LA FIN PRÉCONÇUE EN FAVEUR DE LAQUELLE SONT ORDONNÉES TOUTES CHOSES, ET QUI N'EST ELLE-MÊME SUBORDONNÉE A RIEN. *C'est le regard fixé sur cette fin que Dieu produisit les créatures ; car tel est vraiment le but de la Providence et de ses opérations, le lien qui relie à Dieu les êtres créés par lui.* Circonscrivant tous les temps, et préexistant aux siècles dans les infinis des infinis éternels, ce Mystère manifeste le grand conseil de Dieu, annoncé personnellement par le Verbe fait chair; il manifeste, s'il est permis de parler ainsi, l'extrême fond de la bonté du Père, et découvre la fin véritable pour laquelle fut conçue et réalisée la création de l'univers : car c'est pour le Christ, soit, pour le Mystère du Christ, que tous les siècles et toutes les choses qu'ils renferment ont trouvé, dans le Christ, le commencement, le milieu et la fin de leur raison d'exister (1)... ».

historiquement dans la plénitude des temps ; et d'autre part la divinisation de l'homme, θέοσις, préparée par l'Incarnation, et qui aura pour terme la restauration de la ressemblance divine dans l'homme. » (BARDENHEWER, *Les Pères de l'Église,* § 84, n. III. Édit. franç., 1899, t. III. p. 72). Vers la fin de ce n. III, p. 73, l'auteur cite H. WESER, *S. Maximi Confes. praecepta de Incarnatione Dei et deificatione hominis,* Berlin, 1869, in-8°. — De leur côté, ALBERS, S. J. — HEDDE, O. P., *Manuel d'Hist. Ecclés.,* to. Ier, p. 216. note 4, Paris, 1908, citent H. STRAUBINGER, *Die Christologie des H. Maximus Confessor,* Bonn, 1906. — « Intrépide défenseur de la vérité catholique saint Maxime fut aussi un théologien pénétrant et un profond mystique. De son puissant esprit il a scruté le mystère de l'Homme-Dieu... L'élément personnel et tout-à-fait remarquable de la mystique de saint Maxime, c'est la place qu'y occupe le Verbe Incarné... Le Verbe Incarné est le centre unique de la théologie et de la spiritualité de saint Maxime ». (POURRAT, *La Spiritualité Chrétienne,* chap. XII, § 4, édit. II, p. 474-6. Lecoffre-Gabalda, 1918).

(1) « Τοῦτό ἐστι τὸ μακάριον, δι' ὅ τά πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτό ἐστιν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος σκοπὸς, ὃν ὁρίζοντες εἶναι φαμεν, προεπινοούμενον τέλος, οὗ ἕνεκα μὲν πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα. Ρρὸς τοῦτο τὸ τέλος αφορων, τὰς τῶν ὄντων ὁ Θεὸς παρήγαγεν οὐσίας. Τοῦτό κυρίως ἐστί τὸ τῆς προνοίας, καί τῶν προνοουμένοων, πέρας καθ' ὅ εἰς τὸν Θεὸν, ἡ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πεποιημένων εστὶν ανακεφαλαίωσις. = Iste beatus finis, ob quem cuncta creata sunt. Hic divinus scopus origini rerum praecognitus, quem definiendo esse dicimus : *Praeconceptum finem, cujus gratia omnia, ipse vero nullius gratia.* In hunc finem respiciens Deus, rerum naturas produxit. Hic vere Providentiae finis. et eorum quae Providentia reguntur, secundum quem, ea quae a Deo condita sunt, in ipsum colliguntur. » (S. MAXIMUS CONF., *Ad Thalass.* qu. LX. Pat. gr. lat. t. XC, col. 622-A. — Voy. *Essai,* p. 285-6).

Digitized by Google

Ce témoignage paraît tellement clair, qu'on craindrait de l'obscurcir en y ajoutant quoi que ce soit; observons seulement qu'on ne le voit guère cité dans les manuels et cours de théologie (1).

Pour être exprimé en termes différents, celui de saint Anastase le Sinaïte, contemporain de saint Maxime, ne semble pas moins formel; on y trouve même un trait plus incisif encore. Le docte et saint Abbé conçoit un grave inconvénient à prendre uniquement suivant la lettre, au lieu d'y saisir une prophétie du Christ et de l'Église, la récit de la Genèse concernant Adam, Eve, le paradis terrestre, subordonnant ainsi l'incarnation du Verbe au péché de l'homme. « Ce serait, — assure-t-il, — tomber dans l'horrible impiété des Manichéens et des Ophites, qui rendent au serpent des hommages insensés pour les signalés bienfaits, y compris l'Incarnation, qu'il nous aurait procurés par son heureuse intervention auprès de la mère du genre humain » (2).

A noter que ces deux Pères ont écrit plus de trois siècles après le Concile de Nicée, complété ensuite à Constantinople. Ils n'ignoraient point l'enseignement du Symbole de ce nom touchant le Mystère du Christ (3), ni les ouvrages des autres Pères et Docteurs plus anciens que l'on allègue ordinairement, à l'appui de la théorie faisant dépendre l'Incarnation du péché.

Cela prouverait que ni les Pères de l'Église, ni le Symbole de sa croyance, ne sont, en réalité, favorables à cette même théorie autant que l'affirment ses partisans. C'est le moins qu'on puisse dire.

IV

Et la Liturgie?

« L'Église, — dit le P. Monsabré, — l'Église dans ses offices rapproche constamment le mystère de l'incarnation de la chute de l'homme. Le magnifique prologue de la bulle de

(1) Dans la bibliothèque d'un grand Séminaire, quelqu'un transcrivait cette page de saint Maxime. Survint le professeur de théologie dogmatique. L'ayant lue attentivement, il observa qu'elle ne s'accordait pas avec la doctrine généralement admise — il voulait dire, l'opinion thomiste, ou négative. On fit remarquer au distingué professeur que ladite opinion ne compte donc pas en sa faveur, comme cela se dit couramment, tous les Pères de l'Église. Il voulut bien en convenir, et ajouta qu'il y avait lieu d'étudier encore cette question.

(2) Voir *Essai*, p. 209-10, p. 278 et p. 285.

(3) Il faudra que nous revenions bientôt sur cet article du Symbole de Nicée-Constantinople.

Digitized by Google

proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception est de tous points conforme à la doctrine de saint Thomas (1) ».

Venant du célèbre conférencier de Notre-Dame de Paris, voilà deux assertions qui ont grande chance de passer à la postérité, comme tant d'autres. Il est donc intéressant d'examiner si elles sont d'une rigoureuse exactitude.

A moins d'illusion, le plus important document, en cette matière, c'est bien le Symbole de Nicée-Constantinople, que l'Église chante dans sa fonction liturgique par excellence, le Très Saint Sacrifice de la Messe, continuation du Sacrifice de la Croix.

Relisons donc et méditons la partie du Symbole en rapport avec le sujet qui nous occupe : *Je crois,* dit l'Église, *en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles : Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, qui n'a pas été fait, mais engendré, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait ; qui pour nous, hommes, et pour notre salut, est descendu des cieux, et s'est incarné par l'opération du Saint-Esprit, de la Vierge Marie, et s'est fait Homme; qui a été crucifié aussi pour nous, a souffert sous Ponce-Pilate et a été enseveli ; qui est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, est monté au ciel, est assis à la droite du Père ; qui viendra de nouveau, dans sa gloire, pour juger les vivants et les morts, et dont le règne n'aura pas de fin* (2).

(1) Monsabré, des Fr. Prêch., *Conférences de N.-D. de Paris. — Exposit. du Dogme cath.*, confér. XXVe, part. IIe, p. 48, en note, 3°. — D'autres auteurs invoquent la Bulle *Ineffabilis* par rapport au *motif* de l'Incarnation, mais avec quelque divergence. Ainsi le P. Hilaire (dans *Notre-Dame de Lourdes,* p. 375 et suiv.) allègue, avec Mgr Malou, le Prologue de la Bulle au même point de vue que le P. Monsabré, pour glisser ensuite, comme lui, dans l'*opinion moyenne ;* tandis que le P. Lépicier, O. S. M., (*De Beatiss. V. M.*, par. I, cap. 1, art. II, n. 3 seqq.) y voit une preuve de l'opinion strictement négative, sans atténuation ultérieure. — Pour Dom Guéranger, comme pour le P. Faber, la définition dogmatique de l'Immaculée-Conception corrobore la doctrine de l'Incarnation en toute hypothèse; alors que M. Ch. Sauvé, S. S. (dans *Le Culte du Cœur de Jésus,* élév. XVIIe, préamb., élév. XXIe, et passim) cite la Bulle en protestant qu'il veut se tenir en dehors des controverses.

(2) « Credo... in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum ; et ex Patre natum ante omnia saecula ; Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero ; genitum, non factum, consubstantialem Patri ; per quem omnia facta sunt ; qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis ; et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine ; et Homo factus est ; crucifixus etiam pro nobis ; sub Pontio Pilato passus et sepultus est ; et resurrexit tertia die, secundum Scripturas ; et ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris ; et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos ; cujus regni non erit finis ».

Digitized by Google

Le sujet de tous les verbes et attributs contenus dans cette partie — la plus développée — du Symbole de Constantinople, c'est JÉSUS-CHRIST, vrai Dieu et vrai Homme. Quelques-uns, les premiers, lui sont applicables en tant que *Verbe-Éternel*, les autres, en tant que *Verbe-Incarné*. Au fait, les expressions, « *qui* pour nous, hommes, et pour notre salut, *est descendu des cieux* », ne sauraient lui convenir comme Dieu-Verbe. En cette qualité, il est *infini, immuable;* il ne descend, ni ne monte. Pour saisir le sens de ces mots, qui équivalent aux textes inspirés (1), il faut les confronter avec d'autres expressions semblables, identiques même, insérées précisément dans le texte sacré, en particulier avec celles-ci : *Nul n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel* (2). Le sens, ici, n'est certes pas simple et obvie au premier aspect ; mais il n'est point équivoque. C'est bien en tant qu'*Homme* et *Fils de l'homme*, que le Christ est *descendu des cieux*. Comment cela ? Demandons-le, s'il se peut, aux interprètes de profession. — « Passage extrêmement difficile, » — nous répondent-ils par l'organe de l'un des plus compétents (3). Et alors ?

Sauf erreur, et meilleure explication, *le Fils de l'homme est descendu des cieux,* en ce sens que le Verbe-Éternel, *au nom de son Humanité*, dont-il connaît — faut-il dire, d'avance ? — les plus intimes dispositions, tous les battements de cœur, avec

(1) S. Gregorius Magnus « quatuor Conciliis, Nicaeno, Constantinopolitano, Ephesino, et Chalcedonensi, tanquam quatuor Evangeliis honorem haberi voluit ». (BREVIAR. ROM., *In Festo S. Greg. M.*, 12 mart., ad Matutin. lect. IV).

(2) Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo ». (JOAN. III, 13).

(3) « In praesenti textu gravis suboritur difficultas... » (SYLVEIRA, *In Evangel.* lib. IV, cap. III, n. 135). — « *Qui de sursum venit, super omnes est... Qui de coelo venit, super omnes est.* » (JOAN. III, 31). Ut Augustinus dicit : De sursum venit Christus, id est, de altitudine naturae humanae, quam habuit ante peccatum primi hominis. » (S. THOM., *Sum.* par. III, qu. 14, art. III, corp.). « Dixit eis Jesus ; Ego sum panis vitae... Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi... Hoc vos scandalizat ? Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius ? (JOAN, VI, 35 seqq.) —« *Et nunc clarifica me, tu Pater, apud temetipsum, claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te.* (JOAN. XVII, 5). S. Augustinus, et ex eo S. Thomas, accipit claritatem quam Christus, ut Homo, habuit ab aeterno, non actu, sed in decreto et praedestinatione Dei ». (CORN. A LAP., In h. loc.). — Ce n'est point comme Verbe-*Incréé* que le Christ est *Fils de l'homme* et *Pain vivant* descendu du ciel, mais comme Verbe-*Incarné*. Sur le sens de ces textes, on pourrait voir AMBR. CATHARIN, *De eximia Praedestinat. Christi,* 1541, rare, mais qui se trouve intégralement chez le P. RISI, *Sul Motivo prim. dell' Incarnaz.*, vol. I, p. 129-44 ; it. SALMERON, *In I ad Tim.* cap. I, disp. 3.

Digitized by Google

leurs nuances distinctives (1), a renoncé pour Elle, et donc pour Lui-même, à sa condition normale, céleste, de laquelle il est *descendu,* s'humiliant, s'anéantissant, comme dit saint Paul (2), jusqu'à la mort de la croix. Et c'est alors, en ces dispositions, qu'il s'est incarné et fait homme : — pour Lui-même d'abord, et pour Celle au sein de qui son corps a été formé par l'Esprit-Saint (3) ; et en même temps — pour nous, hommes, et pour notre salut, embrassant toutes les conséquences de sa nouvelle condition, spontanément et volontairement acceptée par son Cœur humain.

Sans doute, « l'Église dans ses offices rapproche constamment le mystère de l'incarnation de la chute de l'homme », puisque en fait le Verbe-Incarné s'est constitué Rédempteur; mais elle ne dit pas que l'Incarnation est une *conséquence* de la Rédemption. L'Église n'intervertit pas l'*ordre* des faits; elle nous l'insinue plutôt et nous le montre, bien que discrètement, par exemple quand, aux *Litanies des Saints,* elle implore le Christ, d'abord *par le Mystère de sa sainte Incarnation,* ensuite, *par son Avènement*, *par sa Naissance* et par les autres mystères de sa vie, de sa mort et de sa gloire (4).

Serait-ce le nom de JÉSUS, *Sauveur,* divinement imposé à l'*Enfant*-Dieu, qui démontrerait que son existence est un

(1) Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, etiam ea quae libera creaturarum actione futura sunt. » (CONCIL. VATIC., Constit. *de Fide Cathol.*, cap. 1). — Si toutes choses, même les futures contingentes, sont nues et à découvert aux yeux de Dieu, aux yeux du Verbe, à plus forte raison, si l'on ose ainsi dire, celles qui lui sont *personnelles.* Rien ne lui est donc plus facile, que d'agir d'avance en conformité de ce qu'il voudra et fera dans la suite.

(2) « Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu ; qui cum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit, formam servi accipiens... factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. » (PHILIPP. II, 5-8). Voir *Essai,* p. 108-9, note (4).

(3) « Cor Jesu, in sinu Virginis Matris a Spiritu Sancto formatum. — Cor Jesu, Verbo Dei substantialiter unitum. » (LITAN. SS. CORDIS JESU, invocat. 2 et 3). — Au fait, peut-on croire sérieusement qu'en s'incarnant dans le sein et de la chair, ou substance corporelle de Marie, le Verbe — et, par conséquent, la Trinité — n'entendait que recourir à un expédient pour sauver les pécheurs, faisant comme abstraction du Fils et de la Mère? Dans l'*opinion négative,* on croirait en effet que l'un et l'autre sont des êtres pour ainsi dire adventices, qui ne comptent qu'en fonction de leur utilité. Mais comment accorder cela, cette sorte de sous-entendu, avec les textes qui proclament, explicitement ou implicitement, le Christ Fils bien-aimé de Dieu, l'objet de ses complaisances? et avec les documents incontestables — Pie IX, Bulle *Ineffabilis,* Léon XIII, Encycl. *de Rosario mariali,* 13 sept. 1897, in princ., — qui placent la T. Ste Vierge au-dessus de toutes les pures créatures, à tous les points de vue ?

(4) « Per Mysterium sanctae Incarnationis tuae, — per Adventum tuum, — per Nativitatem tuam, libera nos, Domine. » (In *Litan. Sanctor.*).

Digitized by Google

résultat du péché? Les tenants de cette opinion n'omettent pas de nous l'affirmer (1).

Une simple réflexion. Le Messie ayant résolu de venir et de vivre parmi les hommes d'une façon commune et sans apparat, lui convenait-il, pour son dessein, de prendre un nom qui eût naturellement, par lui-même, trahi le secret de son origine et de sa véritable condition?

Quoi qu'il en soit, nous voyons fort bien, par les Évangiles, que le terme *Jésus,* tout seul, ne suffit pas, normalement, pour désigner avec assez de précision et faire connaître le Messie. Quand « Jésus demande à ses disciples : *Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme?* ils lui répondent : *Les uns disent que vous êtes Jean-Baptiste, d'autres Élie, d'autres Jérémie ou quelqu'un des prophètes.* Et vous, leur dit-il, *qui dites-vous que je suis?* — Simon Pierre, prenant la parole, dit : *Vous êtes* LE CHRIST, *le Fils du Dieu vivant.* Jésus lui répond : Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car *ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père qui est dans les cieux...* Alors il défendit à ses disciples de dire à personne qu'il était *le Christ* (2) ». Bien d'autres passages analogues pourraient être apportés (3).

(1) « Les Thomistes font encore valoir cette preuve : le nom imposé par Dieu même doit exprimer l'essence, la réalité foncière, première, fondamentale. Or, le nom propre du Verbe Incarné, le nom donné par Dieu, dans le plan actuel et en vertu du présent décret, c'est JÉSUS, c'est-à-dire Sauveur et Rédempteur. D'où il suit que la réalité voulue par Dieu en vertu du présent décret, c'est le salut des rachetés : donc, sans la Rédemption, sans le péché que la Rédemption répare, point d'Incarnation. » (Le P. HUGON, *Revue thomiste,* num. cité, p. 288-9). — Ita P. HILAR. Paris., Ord. Cap., *Cur Deus Homo,* p. 12 et p. 134.

(2) « Venit autem Jesus in partes Caesareae Philippi, et interrogabat discipulos suos, dicens : Quem dicunt homines esse Filium hominis ? — At illi dixerunt : Alii Joannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Jeremiam, aut unum ex prophetis. — Dicit illis Jesus : Vos autem, quem me esse dicitis ? — Respondens Simon Petrus, dixit : Tu es Christus, Filius Dei vivi — Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος! — Respondens autem Jesus, dixit ei : Beatus es, Simon Bar Jona : quia caro et sanguis non revelabit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est... Tunc praecepit discipulis suis ut nemini dicerent quia ipse esset Jesus Christus. « (MATTH. XVI, 13-20 ; — MARC. VIII, 27-30 ; — LUC. IX, 18-21). — Voir les commentateurs, notamment FILLION, dans *La Sainte Bible avec commentaires.* Paris, Lethielleux.

(3) « Dixit ei [Marthae] Jesus : Ego sum resurrectio et vita ; qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet . . . Credis hoc ? Ait illi [Martha] : Utique, Domine, ego credidi quia tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti. « (JOAN. XI, 25-27). — « Circumdederunt ergo eum Judaei, et dicebant ei : Quousque animam nostram tollis ? Si tu es Christus, dic nobis palam. » (JOAN. X, 24). — « Princeps sacerdotum ait illi : Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei ? Dicit illi Jesus : Tu dixisti. » (MATTH. XXVI, 63-4). — Il est à remarquer aussi que le mot Christ, dans le texte grec des Évangiles, est

Digitized by Google

Il faut tout de même se limiter, ces *notes* ne sont pas un traité complet, ni en due forme, loin de là.

Mais il y a « le magnifique prologue de la bulle de proclamation du dogme de l'Immaculée conception », qui serait « de tous points conforme à la doctrine de saint Thomas (1) ». Que ce magnifique prologue présente en effet des passages qui paraissent favoriser la thèse *négative,* on peut en convenir; qu'il soit « de tous points conforme » à cette même thèse, on ne s'y reconnaît plus. Ce ne sont pas quelques phrases détachées qu'il faut considérer, c'est tout l'ensemble. Bornons-nous, ici, à des remarques sommaires.

Quand le *Prologue* évoque « le Mystère caché dès les siècles », il ne nie point que ce Mystère ait été connu par révélation dès le commencement du monde, sans qu'il fût alors aucunement question du péché d'Adam (2). Quand il ajoute que « dès le

précédé de l'article, ὁ Χρίστος — *le Christ*, comme dans la prophétie d'Isaïe le mot *Vierge*, est précédé de l'article, *la Vierge,* l'article indiquant un personnage connu de tous, unique. D'autre part, il est constaté que le terme Χρίστος est employé sans article par saint Paul une centaine de fois environ, comme étant le Nom propre du Sauveur et pouvant, à ce titre, se passer de l'article. Voir le P. Prat, S. J., *La Théologie de saint Paul*, vol. IIe, liv. 3e, résumé par l'auteur dans les « Études, » n° du 5 janv. 1912, p. 5-30, plus exactement p. 8; voir aussi plus haut, Génébrard et Bérulle sur le terme *Fils.*— Le nom de *Jésus* n'est donc pas une preuve que sans le péché de l'homme l'Incarnation du Verbe n'aurait point eu lieu.

(1) Il faudrait d'abord savoir quelle est vraiment cette « doctrine de saint Thomas » touchant la Primauté du Christ et le motif de l'Incarnation ; car tous ceux qui s'en réclament ne l'entendent pas de la même façon. Écoutons, par exemple, M. Ch. Sauvé : « Le Verbe incarné est la raison d'être du monde. Dans la conception sublime du Docteur angélique et de beucoup de théologiens, Dieu n'a jamais songé à créer le monde que pour Jésus immolé sur la croix, dans l'Eucharistie, dans le ciel, et pour les merveilleux effets de ce divin sacrifice. A tout le moins faut-il croire, avec les autres théologiens, que s'il n'a pas créé le monde pour la Rédemption, il l'a créé pour l'Incarnation. Il est impossible, en effet, que songeant de toute éternité au Verbe fait homme, il ait jamais pu penser à autre chose, sinon pour lui... Jésus a été la première et la grande pensée de Dieu. » (Ch. Sauvé, S. S., *Jésus Intime*, élév. IIe, § IV, p. 68-70). — Dans une assez longue *note*, et pl. loin, élév. XIVe, to. III. p. 6-8, distribution non vulgaire, assez originale, des opinions concernant le *motif* de l'Incarnation. A ce témoignage, qui a bien son importance, ajoutons celui des nombreux théologiens qui s'efforcent de *concilier* les deux opinions extrêmes, comme le fait du reste le P. Monsabré lui-même en sa XXVe conférence. D'autre part, interrogeons ceux qu'on pourrait appeler intransigeants, comme saint Alphonse, qui repousse également soit l'opinion dite *scotiste*, soi l'opinion *moyenne*. Heureux celui qui pourra dire en toute vérité : Je sais maintenant à quoi m'en tenir sur la doctrine certaine de saint Thomas par rapport au sujet qui nous occupe.

(2) Ainsi que l'enseigne expressément le Docteur angélique aux endroits cités ailleurs. Voir *Essai*, p. 131-40. — Un peu trop long pour être ici reproduit intégra-

Digitized by Google

commencement et avant les siècles, Dieu ineffable élut et prépara pour son Fils unique la Mère de laquelle il naîtrait dans l'heureuse plénitude des temps, et que par dessus toutes les créatures, angéliques et humaines, il la chérit, se complut en elle et la combla de ses faveurs ; » cela s'accorde-t-il avec l'idée que Marie et son Fils — eux seuls — devraient leur existence au péché d'Adam (1) ? Et quand il dit enfin que « l'Église a coutume d'employer, dans les saints Offices comme dans la Liturgie sacrée, les expressions mêmes des divines Écritures parlant de la Sagesse incréée et représentant ses origines éternelles, et d'en faire l'application aux commencements de cette Vierge qui avait, dans les conseils divins, été l'objet d'un seul et même décret avec l'Incarnation du Verbe » ; quand le Prologue s'exprime ainsi, donne-t-il à penser que « les origines éternelles de la Sagesse incréée », non moins que son incarnation et la conception de sa Mère, sont une conséquence du péché d'Adam ! ? Et pourtant, il en faut venir là, si l'on admet que la Très Sainte Vierge doit à ce même péché « ses commencements — *primordia* — » conjointement avec l'incarnation de cette même Sagesse incréée. Car enfin comment les *mêmes* expressions peuvent-elles enfermer deux sens opposés, signifier deux faits inconciliables : une origine éternelle, *indé-*

lement, le Prologue de la Bulle *Ineffabilis* est à la disposition du lecteur dans le Bréviaire romain, 9 et 10 décembre, leçons du 2e nocturne ; on trouve aussi une traduction française de la Bulle dans les *Petits Bollandistes*, au 8 décembre.

(1) « Melius est esse quam non esse. » (Aristot.) — « Considera quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri volunt... Nullo pacto fieri potest, ut non esse aliquem libeat. » (S. Aug., *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap, 7, ante med., et cap. 8, in fine. *Pat. lat.* Migne, to. XXXII, col. 1280 et 1282). — D'après l'opinion qui subordonne au péché d'Adam l'existence de Jésus et de Marie, le Fils et la Mère sont considérés comme une superfétation dont l'univers — comprenant les anges, les hommes, les animaux, les êtres inanimés, — se passerait fort bien, sans le malencontreux accident qui a tout bouleversé. — « Il n'est pas de Marie comme des autres hommes ou femmes, dont la production a été conclue et arrêtée, à notre façon de concevoir, avant que Dieu prévit ni la chute d'Adam, ni le remède qu'il y voulait apporter, et qui à cette occasion ne dépendent point de Dieu fait homme, en ce qui est de la nature, jaçoit qu'ils le doivent reconnaitre pour principe de la grâce et de la gloire. Mais la création de Marie n'a été résolue qu'après la détermination prise du rachat du monde . . . » (Poiré, S. J., *La triple Couronne de la Mère de Dieu*, tr. Ier, ch. 2e, § Ier, n° 2.). — « Tout ainsi que si le péché ne fût intervenu, jamais le Verbe divin n'eût pris notre nature, au moins en vertu de l'arrêt éternel qui nous a été manifesté ; de même s'il n'y eût point eu de Jésus-Christ, il n'y eût eu non plus de Marie, et que jamais elle n'eût été autrement qu'au nombre des créatures possibles. » (*Même ouvr.*, tr. IIe, ch. 1er, n° IV).

Digitized by Google

pendante du péché d'Adam ; et une origine temporelle, *dépendante* de ce péché (1)?

Il pourrait donc se faire, qu'au lieu d'être « de tous points conforme à la doctrine de saint Thomas » — du moins telle qu'on nous la représente ici, — la Liturgie en général, et le Prologue de la Bulle *Ineffabilis* en particulier, eussent une signification bien différente. Ces textes scripturaires, que l'Église approprie à Jésus et à Marie, et qui assignent avec tant d'insistance, au Fils et à la Mère, une antiquité distincte, non commune ; ces textes ne sont point des fantaisies poétiques. Ils ont une autorité divine, et méritent mieux qu'une attention distraite et superficielle.

Si les théologiens ont fait et font valoir ces témoignages divins pour établir la légitimité de la croyance à l'Immaculée-Conception, est-il bien téméraire d'estimer que les mêmes témoignages établissent autant, sinon davantage, la haute valeur de la doctrine qui reconnaît au Christ et à sa Mère une Primauté absolue, indépendamment de la chute d'Adam? Si l'innocence de Marie, en sa conception, ne devait point être *souillée* par le péché, son existence, et donc sa conception, pouvait-elle être *causée* par ce même péché? La seconde alternative est-elle moins fâcheuse et incroyable que l'autre? Qu'en pensez-vous, lecteur non indifférent à l'honneur de notre Mère (2)?

(1) Prenons, par exemple, dans le Bréviaire romain, l'*Office de l'Immaculée-Conception,* au 2e jour dans l'Octave, à Matines. La leçon IVe reproduit le Prologue de la Bulle *Ineffabilis*, où se trouve confirmée, dit-on, la théorie qui subordonne l'Incarnation au péché. Mais ce passage est suivi du Répons où l'Eglise attribue à Marie ces paroles : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, engendrée la première avant toute créature ;* comme elle lui fait dire, au Capitule des Laudes : *Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant de rien faire, dès le principe.* Encore une fois, si de telles expressions peuvent à la rigueur s'entendre de la Sagesse *incréée,* comment sont-elles en même temps applicables à cette même Sagesse, *incarnée* en conséquence du péché ?

(2) « Dicitur Christus, in quantum homo, conditus ab aeterno, *in initio viarum Dei,* non secundum rem, sed secundum propositum, et intentionem Dei ; nec solum significatur utcumque fuisse aeterno Dei consilio conditum (hoc enim commune est omnibus rebus quae in tempore creantur), sed singulari quodam modo, nimirum quia in ipsa mente Dei primatum habuit, et conditus est in initio viarum Dei, quod inferius illis verbis declaratur : *Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret.* Voluit enim Sapiens eo loco laudare hanc Sapientiam incarnatam ab antiquitate et origine ; et quia in re non prius producta est secundum humanitatem, quam aliae res creatae fuerint, ideo illam considerat in aeterno Dei consilio, in quo, antequam quidquam factum esset, ipsa fuit initium viarum Dei. » (Suarez, *De Incarnat.*, disp. V, sect. II, n° 14. Oper. edit, Vivès to. XVII, p. 222). — « Verum quidem est, Deum mentis suae simplicissimo et aeterno conceptu minimas quasque res praevidisse et ordinasse. Attamen quoties

Digitized by Google

L'ouvrage de saint Alphonse ayant pour titre *Les Gloires de Marie* contient, à cet égard, des passages intéressants, mais trop considérables pour être intégralement reproduits (1). En voici toutefois un spécimen significatif : « Quand une opinion est en quelque sorte honorable pour la Très Sainte Vierge; que cette opinion n'est pas sans fondement, et que d'ailleurs elle ne répugne ni à la foi, ni aux décrets de l'Église, ni à la vérité; ne pas l'adopter, et la repousser par la raison que l'opinion contraire aussi pourrait être vraie, cela dénote une bien faible

Scripturae alicujus rei mentionem facientes praescientiam aut praeordinationem aeternam illi tribuunt, singularis Dei providentia et dilectio, ac rei magnitudo in causa est. . . Et sic Patres tamquam insignem Mariae laudem saepe commemorant aeternam ejus praedestinationem. Efficit hoc nostri intellectus natura, qui ex humanis ad divina assurgere solet. Quapropter, qui in humanis ea maximi ducimus quae diu sunt deliberata ; ideo, ut quaedam majora et diviniora Dei opera maximi faciamus, objicitur nobis Dei praevisio et praeordinatio aeterna. Si ergo aeterna ista B. V. Mariae praedestinatio aliquid magnum et eximium significat, ea magnam illam et eximiam sanctitatem ac puritatem designat, qua vel a primo conceptu ab omnis peccati labe immunis fuit. » (Jan. Bucceroni, S. J., *Commentarii . . . de Beata Virgine Maria*, comm. I, n° 6. Romae, 1896). — Item, *comm.* III, n° 16-18, de l'application que l'Église fait à la T. S^re^ Vierge du texte des Proverbes, VIII, 22 seqq., de ceux de l'Ecclésiastique, XXIV, 5, etc,, l'on conclut à sa conception *immaculée* ; autrement cette conception ne ressemblerait pas à la génération *immaculée* de la Sagesse éternelle. A notre tour, nous en pouvons conclure que sa conception lui ressemblerait moins encore si elle avait été *motivée* par le péché d'Adam. Avec l'opinion négative, la conception de Marie est en même temps, depuis la définition du dogme, *exempte* et *dépendante* du péché originel, exempte quant à la *coulpe*, dépendante quant à la *cause*.

(1) Tel, en la 2e partie, son *Discours sur l'Immaculée-Conception*, où, dès le commencement il s'exprime ainsi : « En premier lieu, il convenait à Dieu le Père que Marie fût préservée de la tache originelle, comme étant sa Fille, sa Fille aînée, selon qu'elle-même l'atteste : *Ego ex ore Altissimi prodivi, Primogenita ante omnem creaturam* = Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, née la première avant toute créature. Ce texte est en effet appliqué à Marie par les Interprètes sacrés, par les saints Pères, et par l'Église elle-même, précisément dans la solennité de sa Conception. Car enfin, qu'elle soit Fille aînée parce que, dans les décrets éternels elle fut, conjointement avec son Fils, prédestinée avant toutes les créatures, comme le veut l'école des Scotistes ; ou qu'elle soit Fille aînée dans l'ordre de la grâce, ayant été prédestinée pour être la Mère du Rédempteur après la prévision du péché, comme le veut l'école des Thomistes : tous, de fait, s'accordent pour l'appeler Fille aînée de Dieu. Cela étant, il convenait que Marie n'eût jamais été esclave de Lucifer, mais qu'elle fût uniquement possédée par son Créateur, ainsi qu'elle le fut en réalité, suivant ses propres paroles : *Dominus possedit me in initio viarum suarum.* » — Remarque déjà faite, et s'appliquant à tout ce *Discours* : — Si de telles considérations établissent bien la vérité de la Conception *immaculée* de la T. Ste Vierge, elle ne prouvent pas avec moins de force que cette même Conception fut *indépendante* du péché d'Adam ; — à la condition, toutefois, que Marie soit vraiment *Fille aînée dans l'ordre de la grâce*, et non « Fille cadette », n'ayant été prédestinée qu'après l'abus prévu de la grâce, commis par les mauvais anges et par nos premiers parents.

Digitized by Google

dévotion envers la Mère de Dieu. Je ne veux point être du nombre de ces dévots pusillanimes, et je ne voudrais pas y voir mon lecteur. Je préfère être de ceux qui croient pleinement et fermement tout ce que, sans erreur, on peut croire des grandeurs de Marie, et en cela je pense comme l'Abbé Rupert, qui place parmi les hommages très agréables à la Reine du ciel une ferme croyance à tout ce qui rehausse l'éclat de sa gloire (1) ». Et ailleurs, conformément à ce principe : « De nombreux auteurs, — dit-il, — soutiennent que Marie fut exempte même de la *dette* du péché [originel]... Cette opinion n'est que probable, et moi je l'adopte comme plus glorieuse pour ma Souveraine (2) ».

Ceux qui partagent le sentiment de saint Alphonse, — touchant les opinions plus en harmonie avec la gloire de la Très Sainte Vierge, — ceux-là peuvent sans inquiétude croire que Jésus et Marie sont bien *les premiers* en tout et partout, et n'en sont nullement redevables au péché d'Adam. Ce n'est pas

(1) S. ALPHONSE, *Les Gloires de Marie*, part. Ire, ch. 5, § Ier. — Sur ce passage de saint Alphonse, et sur l'argument dit de convenance, voir le P. TERRIEN, S. J., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, part. Ire, to. Ier, p. 315 et suiv.— Ce raisonnement de saint Alphonse est à comparer avec celui de Scot (*Essai*, p. 326-7, note (4), et avec celui de Didyme d'Alexandrie (*Essai*, p. 235). — Dès lors qu'une doctrine est plus belle, et plus honorable pour Jésus et Marie, c'est déjà, sinon une preuve convaincante, du moins une forte présomption de sa légitimité (MATT. III, 17 ; XVII, 5 ; II PET. I, 17.

(2) S. ALPHONSE, *ouvr. cité*, part. IIe, disc. Ier, déjà cité, 3e pt. — « Assurément, — dit le P. TERRIEN (*ouvr. cité*, part. 2e, VIIIe, ch. 7, to. IV, p. 161), —c'est là une opinion [celle de la Primauté absolue et inconditionnelle du Christ et de sa Mère] qu'il est permis de tenir et de défendre, si on la juge appuyée sur une base solide. Le danger serait de ne pas donner une idée suffisamment juste du dogme de la Conception immaculée de Marie, c'est-à-dire d'écarter l'élément de préservation qu'il renferme ; comme si la bienheureuse Vierge, à raison de la prédestination plus haute qui l'a faite Mère du Christ avant d'être fille d'Adam, n'avait contracté d'aucune manière, je ne dis pas le péché d'origine, mais la dette du péché. Pourtant même ce péril mis à part, je ne saurais souscrire à cette brillante théorie... » — Voilà bien un *danger*, un *péril*, qui n'effrayait pas saint Alphonse, comme on vient de le voir ; ni les théologiens assez nombreux cités par le P. Hilaire dans *Notre-Dame de Lourdes*, p. 338-51. — Sur le moyen de concilier l'opinion affirmant l'Incarnation en toute hypothèse avec le dogme de l'Immaculée-Conception, l'on peut voir SUAREZ, *de Peccato originali*, sect. IV, n° 30-31, Oper. de. Vivès to. IV, p. 619-20; it. LE BACHELET, S. J., dans *Recherches de Science religieuse*, n° de Nov.-Déc. 1910, p. 611 et suiv., article résumé dans *Nouv. Revue Théol.* n° d'Avril 1911, p. 251-4. — En somme, l'Incarnation du Verbe et la Conceptiou de la Vierge-Mère ont été l'objet *d'un seul et même décret*, dit la Bulle *Ineffabilis*, alléguant l'application à Marie des *textes sapientiaux*. La destinée de Marie est divinement unie avec celle de Jésus, et les difficultés d'explication qu'elles peuvent offrir sont corrélatives. Une remasque à ce propos. Quand

Digitized by Google

la Liturgie, prise dans son ensemble, qui s'y oppose, tout au contraire (1).

« L'on comprendra facilement, — dit Léon XIII, — combien il importe d'honorer d'un culte assidu, et chaque jour plus intense, la très auguste Vierge Marie, si l'on considère à quelle hauteur, en dignité et en gloire, Dieu l'a placée. Éternellement il la disposa pour être la Mère du Verbe qui devait s'incarner; c'est pourquoi, entre tout ce que les trois ordres, de la nature, de la grâce et de la gloire, présentent de plus magnifique, il la favorisa de telle manière que c'est à bon droit que l'Église lui attribue ces paroles : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, engendrée la première avant toute créature.* Et quand les siècles inaugurèrent leur cours, les ancêtres du genre humain s'étant rendus coupables, et leur postérité se trouvant infectée de la même souillure, Marie fut établie comme le gage du rétablissement de la paix et du salut » (2).

Après que le lecteur aura mûrement, comme il convient, approfondi ce témoignage autorisé (3), qu'il veuille bien por-

il était permis de discuter la croyance à l'Immaculée-Conception, ses adversaires, dans les textes qu'ils opposaient, ne voulaient point que l'on distinguât entre la *dette* et la *coulpe* du péché originel Plus tard, quand la discussion fut prohibée, ils soutinrent que les Docteurs scolastiques, cités comme opposés à la pieuse croyance, avaient bien attribué à Marie la *dette,* mais non la *coulpe* du péché originel (cfr Pesch, *de Deo creante et elev.*, n° 340 et 344, et n° 343 in *nota*). Ne faut-il pas savoir profiter du vent, créature du bon Dieu !

(1) « Itaque prae omnibus et ante omnia Primogenita Filia est Maria omnipotentis Dei, et dignissima Sponsa illius. Ideo Dilectus vocat illam : *Soror mea Sponsa* (Cantic. IX, 9) ; quia Filia Patris est, et caro Filii Dei caro ejus. Propterea Pater dicit ad illam : *Audi, Filia, et vide* (Ps. XLIX, 11), nam possessio mea es. Maria vero ait : *Dominus possedit* me in initio viarum suarum (Prov. XIII, 22). Hinc est quod ubi (v. 30) dicitur a Virgine : *Cum eo eram cuncta componens,* alia littera (vers. chaldaica) habet : *Cum eo eram quasi nutrita.* Quid vult hoc dicere, nisi quod cum Deo erat, quasi Filia carissima ejus, ita ut posset dicere : Ego ex ore Altissimi prodivi, Primogenita ante omnem creaturam. » (Fr. Joseph. a S. Ben., *Explanat. in Ps. XLIV*, v. XII, n° 55, Oper. p. 257).

(2) « Augustissimae Virginis Mariae foveri assidue cultum et contentiore quotidie studio promoveri quantum privatim publiceque intersit, facile quisque perspiciet, qui secum reputaverit quam excelso dignitatis et gloriae fastigio Deus ipsam collocavit. Eam enim ab aeterno ordinavit ut Mater Verbi fieret humanam carnem assumpturi, ideoque inter omnia, quae essent in triplici ordine naturae, gratiae, gloriaeque pulcherrima, ita distinxit, ut merito eidem Ecclesia verba illa tribuerit : *Ego ex ore Altissimi prodivi, Primogenita ante omnem creaturam.* Ubi autem volvi primum coepere saecula, lapsis in culpam humani generis auctoribus infectisque eadem labe posteris universis, quasi pignus constituta est instaurandae pacis atque salutis. » (Leo XIII, Litter. Encycl. *de Rosario Mariali,* 12 sept. 1897, in princ.).

(3) Si je ne m'illusionne, dans ces quelques lignes, ces trois courtes phrases, Léon XIII enseignerait, en ce qui regarde la Très Sainte Vierge, — et son Fils, par

Digitized by Google

ter encore son attention sur le Psaume CIX^e^, — *mystérieux* et *christologique* entre tous (1), — que l'Église redit et chante sans interruption, sur quelque point du globe, en l'honneur du Verbe-Incarné. Mais est à méditer particulièrement le verset 3e, *Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum ; ex utero ante luciferum genui te.* Rapproché des autres textes scripturaires proclamant la *priorité* du Christ dans les décrets divins, ce verset présente, au point de vue qui nous occupe, une importance non soupçonnée de la plupart des personnes qui le répètent avec une piété plus ou moins vive et éclairée (2).

le fait, — la doctrine de la Primauté absolue, avec indépendance du péché d'Adam. D'abord, la Vierge-Mère est privilégiée entre tous — anges et hommes par conséquent, — et voulue, décrétée avant tous, soit dans l'ordre de la nature, soit dans ceux de la grâce et de la gloire; — ensuite, le genre humain étant déchu, Marie devient corédemptrice.

(1) « Psalmus hic brevis est numero verborum, sed magnus pondere sententiarum; ita S. Augustinus. Verbis parcum, mysteriorum plenitudine copiosum vocat Titelmannus ; celeberrimum tum magnitudine mysteriorum, tum obscuritate sententiarum, Bellarminus. Elogia ejus varia acervat Cassiodorus : eum enim comparat cum initio Evangelii S. Joannis, et ait esse *quemdam solem fidei nostrae, speculum coelestis arcani, armarium sanctarum Scripturarum : ubi totum summatim dicitur, quod utriusque Testamenti praedicatione narratur :* haec Cassiodorus. » (Le Blanc, S. J., *In Psalm. CIX*, n. 1). — « Agit hic Psalmus de Christo incarnato, et rege totius orbis, ac sacerdote aeterno, cujus legibus et voluntati omnes subdendi sint, etiam ii qui totis viribus in ipsum rebellarint. » (Id., *Ibid.*, n. 2-V). — Dans son ouvrage intitulé, *De l'Harmonie entre l'Église et la Synagogue,* le chev. Drach, rabbin converti, prouve copieusement que les rabbins, « nous parlons des Docteurs anciens », — dit-il, — appliquaient au Messie le psaume *Dixit Dominus Domino meo.* Voir le to. IIe, p. 50-5 et p. 68; voir encore *Essai,* p. 102, 217. — « Tout ce psaume se rapporte au Fils de Dieu fait homme ; il indique clairement la nature humaine et la personne divine du Messie. » (L'abbé Drach, fils du précédent, sur l'*Épitre aux Hébreux,* ch. Ier, v. 13, dans *La Sainte Bible avec commentaires.* Paris, Lethielleux). — Cfr. Matth. XXII, 42-45 ; — Marc. XII, 35-37 ; — Luc. XX, 41-44 ; — Hebr. I, 13 ; V, 6.

(2) Habituellement l'on entend ce verset de l'éternelle *Génération du Verbe.* Toutefois des auteurs graves, entre lesquels Saint Augustin *(in Psalm. CIX,* n. 16, 17), y lisent aussi la *génération temporelle du Christ.* Voir, par ex. : Galland, *Bibliotheca,* to. I, p. 533, nota 2, Venetiis, 1765; — Le Blanc, *In Ps. CIX,* n. 49; — Franzelin, *De Deo Trino,* thesi XXX, § 1, in *nota,* ed. III, Romae, 1881, p. 436-7. A la fin de cette longue note, Franzelin allègue le prophète Michée, V, 2, 3. — Il y a mieux encore. — « Dominus dixit a me : Filius meus es tu, ego hodie genui te. — Ps. — Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania ? — Gloria Patri... Dominus dixit ad me... » *(Introït.* Missae Iae in Nat. Domini). — « Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum ; ex utero ante luciferum genui te. — ℣. — Dixit Dominus Domino meo : Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. — Alleluia ! Alleluia ! — Dominus dixit ad me ; Filius meus es tu, ego hodie genui te. Alleluia. » (*Graduale* ejusd. Missae). — « In splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te ». (*Communio* ejusd. M.). Sylveira (*Opusc.* I, n. 149) observe qu'à l'Introït de la 1re

Digitized by Google

Pour conclure en peu de mots : à chacun de juger s'il est vrai que l'Église, dans ses Offices, envisage le Christ, l'*Homme-*

Messe de Noël l'Église interprète les paroles du Ps. II, v. 7, *de generatione temporali*. Il en faudra dire autant de celles du Ps. CIX, v. 3 ; c'est bien de l'*Enfant*-Dieu qu'il s'agit dans cette Messe, comme aussi dans l'Office de Noël, au Bréviaire, 1re ant. du 1er nocturne et 1re ant. des IIes Vêpres, et dans celui de l'Épiphanie, 1re ant. des Vêpres et des Laudes. — Un auteur (Du Hamel, *in Ps. CIX*, v. 3), trouve obscur, même inintelligible, ce verset du Psaume CIXe, tel qu'il se lit dans l'Hébreu actuel ; au contraire, Louis de Léon (*Des Noms du Christ*, liv. Ier, ch. 3, vers la fin, trad. de l'abbé Postel, p. 85-6) l'estime beaucoup plus clair que dans la Vulgate. C'est du Christ en tant qu'Homme, dit-il, que nous parlons ici. « Entre autres textes frappants, j'apporterai celui du Psaume CIXe, qui, tout obscur qu'il est dans la version latine, est très clair et très intelligible dans l'original ; à tel point que les anciens docteurs, avant la venue du Rédempteur, y découvrirent, et ils en ont laissé par écrit des témoignages, que le Messie devait naître d'une Vierge, par une opération divine et sans la présence d'aucun homme. Il est dit au verset 3e de ce psaume, d'après la Vulgate : *Tecum principium... genui te*. Mais le texte hébreu porte : *Dans les splendeurs de la sainteté des entrailles et dans les splendeurs de l'aurore, avec vous est la rosée de votre naissance ;* phrase qui indique bien, dans son ensemble et dans chacun des mots qui la composent, le mystère que nous recherchons. D'abord il est certain que le prophète parle ici du Christ ; il ne l'est pas moins qu'il fait allusion à sa conception et à sa naissance, et les mots *entrailles* et *naissance*, qui selon le sens original signifient tout aussi bien *génération*, le prouvent suffisamment... » — Mais ce n'est pas tout : non seulement cet oracle célèbre la *génération divino-humaine* du Christ, il nous la signalerait comme *antérieure* à toutes choses dans l'intention et la volonté divine. « In Deo, qui corporis forma non circumscribitur, membra corporis, id est, manus, oculus, *uterus*, ita nominantur, ut ex membrorum vocabulis, effectus ejus potentiae designentur. Oculos quippe habere dicitur, quia cuncta videt ; manus habere describitur, quia cuncta operatur ; *in utero* autem proles concipitur, quae in hac vita profertur. Quid ergo *uterum Dei*, nisi ejus consilium debemus accipere, in quo ante saecula per praedestinationem concepti sumus, ut creati per saecula producamur ». (S. Greg. M., *Moralium* lib. XIV (in cap. Job XIX, v. 17), cap. XLV, n. 53. Pat. lat. to. LXXV, col. 1066-B). — « Non aliene aliqui de temporaria Christi nativitate : Ex utero (virginis, non e semine humano, non e viri lumbis) ante luciferum (mane summo) genui te, ut supra, Psal. 2, v. 7 ; vel : *Ante Luciferum*, ante omnem creaturam, ante mundi constitutionem, per praedestinationem aeternam. Quasi Pater prius cogitàrit de edendo in lucem corpoream Filio quam de reliquis procreandis ». (Genebrard, *In Ps. CIX, 5* [sic]. Script. sacrae curs. compl. Migne, to. XVI, col. 125-6). — « Nota tertio, ante luciferum et omnem creaturam est ipsa Christi humana generatio, si praedestinationem ejus spectes. Nam licet Christus ordine executionis natus sit anno mundi 4052, sextae aetatis 537 et ultimo, Beatae Virginis 15, imperii Romani 47, Augusti 42, tamen intentione primaria Deus decrevit Christum, et per se primo illum praedestinavit esse caput finemque omnium suorum operum, atque in eo ostendere divitias gloriae suae, potentiae, sapientiae et bonitatis. Post hanc vero praevisionem et praedestinationem decrevit producere angelos, Adamum, caeterosque homines et creaturas, praevidit peccatum Adami, et de remedio providit. Prov. 8, 22, *Dominus possedit me in initio viarum suarum*. Primogenitus omnis creaturae eam ob rem Christus a S. Paulo nominatur Coloss. I, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis... ut sit ipse in omnibus primatum tenens*. » (Le Blanc, *In Psalm. CIX*, n. 53). — « O valde speciosus et decorus ! ... Benedixit te Deus Pater in aeternum (Ps. XLIV, 3), quia ab eo genitus es ab aeterno, et in aeter-

Digitized by Google

Dieu, comme un personnage de *second plan*, qui doit à la chute d'Adam son existence et sa haute situation (1).

(A suivre.) P. JEAN-BAPTISTE DU PETIT-BORNAND. O. M. C.

num, scilicet, ante omne tempus; a Matre vero Virgine genitus es in tempore. Haec omnia ostendit Deus Pater dicens tibi : *Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te*... Deinde ait : *Ex utero ante luciferum genui te.* In hoc ostendit, quod a Matre Virgine genitus es in tempore, licet dicat, *ante luciferum ;* hoc enim dicit, quia illa Virgo benedicta, electa et dilecta tua, praevisa fuit ante luciferum, id est, ante luciferum gratiae, et ante omnem creaturam, antequam erumperent fontes aquarum gratiae, et antequam quidquam faceret Deus. » (FR. JOSEPH. A S. BEN., *Explanat. in Ps. XLIV,* v. 3, n. 27, 28, Oper. p. 250-1). — Il allègue ensuite, n. 29, Prov. VIII, 23, 24; Eccli XXIV, 5 : tant et tant de fois reproduits dans ses écrits. — « ... Tecum principium omnium verum, scilicet, Deus Pater, in die virtutis et potentiae aeternitatis tuae. Haec est igitur generatio antiqua, et aeterna secundum divinitatem. Verumtamen, in verbis istis dicentibus creatam esse ab aevo Sapientiam (Eccli I, 4), denotat Sermo aliam generationem secundum carnem ab aevo, videlicet propter decretum aeternum Incarnationis, propter quod inquit Deus : *Ex utero ante luciferum genui te ;* id est, antequam tu Lucifer gratiae orireris ex utero virgineo Mariae, genui te. Et in hac generatione vera genitrix est Maria ; sed Deus inquit, *genui te,* quia decretum fuit Mariam concipere per virtutem Dei, sicut dictum fuit Mariae (Luc. I, 35) : *Virtus Altissimi obumbrabit tibi.* Generatio haec celebrata fuit postea in tempore ad extra in utero virgineo, sed tamen ab aeterno ordinata fuit per decretum. Hoc significat esse creatam Sapientiam ab aevo, scilicet, quod fuerit prior omnium, quia prima fuit in divina intentione cum Maria per decretum ab aevo factum ad intra ; et ideo alibi ipse Dominus Sapientia et Mater ejus quasi una voce proclamant (Eccli XXIV, 14) : *Ab initio et ante saecula creata sum* ; quoniam cum illo fuit semper Maria Mater illius ab aeterno praevisa, et semper requievit in illa Dominus per majorem amorem, quam super omnia opera sua... O charitas Dei erga Mariam, quam magna es ! Domine, consideravi opera tua, et obstupui. » (ID., *Tractat. de ineff. requiet. summi Dei in M. V. Deip.,* n. 18 et 19, Oper. p. 297). — En résumé : ce verset, comme tout le Psaume CIX^e^, est messianique ; comme ces paroles du prophète Michée, *et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis,* il proclame la divine et non commune antiquité du Messie, qui doit son existence à la suprême dilection de son Père et non à la défaillance de l'homme.

(1) Prétendre que, d'après sa Liturgie, l'Église ne croit pas à la Primauté absolue et inconditionnelle de Jésus et de Marie, ni à leur existence indépendamment du péché, serait presque aussi logique et raisonnable que de contester la réalité des jugements particuliers, après la mort de chacun, par ce motif que l'Écriture — S. MATTH., ch. XXIV et XXV, APOC., passim; — les divers Symboles — des Apôtres, de Nicée, de Constantinople, de saint Athanase, — et la Liturgie *Dies irae,* etc., parlent uniquement du Jugement général ! Remarque analogue relativement aux peines de l'autre vie ; celle du *sens* étant presque seule alléguée et dépeinte, quoique celle du *dam* soit de beaucoup la plus grave.

Digitized by Google

SAINT BONAVENTURE

ET LA

SCIENCE HUMAINE DU CHRIST

On prête communément à saint Bonaventure, touchant la science humaine du Christ, des opinions assez singulières et, en tout cas, fort opposées à celles de saint Thomas et du commun des théologiens.

Est-il besoin de le dire ? ces opinions n'ont rien à voir avec les théories ou, plutôt, les hérésies des Rationalistes et des Modernistes : elles ne tendent nullement à infirmer la plénitude et l'absolue rectitude de la connaissance humaine de Jésus, ni à mettre en doute le fait que l'âme bénie du Sauveur a possédé, dès le premier instant de sa création, la claire vision de l'essence divine.

Non, les divergences de sentiment qu'on croit découvrir entre le Docteur Séraphique, d'une part, le Docteur angélique et le commun des théologiens, de l'autre, portent uniquement sur l'existence et la nature des sciences humaines du Christ autres que la science bienheureuse, c'est-à-dire des sciences *infuse* et *acquise*.

On sait en effet que les théologiens distinguent, dans l'âme humaine assumée par le Verbe incarné, plusieurs ordres de connaissances.

La science bienheureuse mise à part, c'est, tout d'abord, la science de soi infuse, *scientia per se infusa*, laquelle ne peut être obtenue par les actes connaturels de l'intelligence créée et doit, par conséquent, être immédiatement produite en celle-ci par Dieu lui-même, au moyen de l'infusion d'espèces ou représentations intellectuelles.

Digitized by Google

C'est ensuite la science infuse par accident, *scientia infusa per accidens*, susceptible, en soi, d'être atteinte par le jeu normal des facultés cognoscitives, mais, de fait, immédiatement produite par Dieu de la même manière que la précédente, c'est-à-dire au moyen de l'infusion d'espèces.

C'est enfin la science acquise, qui non seulement *peut,* mais *est* encore obtenue par le processus ordinaire de l'intelligence opérant sur les données sensibles.

Quel serait l'enseignement de saint Bonaventure, touchant ces trois ordres de connaissances dans l'âme humaine du Sauveur?

Le saint Docteur, affirment certains, n'admet aucune science infuse. Pour d'autres, — et c'est le grand nombre, — il admettrait bien une science infuse, mais ce serait seulement la science infuse par accident. Quant à la science acquise, il la rejetterait, au dire de tous, de façon absolue.

Or, saint Thomas, avec l'unanimité ou la quasi-unanimité des Théologiens, enseigne l'existence d'une science infuse et d'une science acquise dans l'âme du Christ. Avec la très grande majorité de ces mêmes théologiens, il soutient que ladite science infuse est, ou, à tout le moins, comprend une science infuse *per se*. Enfin, suivi en cela de la plupart de ses disciples, il rejette (au moins dans la *Somme*, où nous trouvons sa pensée définitive), la science infuse *per accidens*.

Il y aurait donc bien opposition absolue entre la doctrine de l'Angélique et celle du Séraphique, les opinions de l'un étant exactement la contradictoire des opinions de l'autre.

Mais cette opposition existe-t-elle en fait? Saint Bonaventure professe-t-il vraiment le sentiment qu'on lui prête? A-t-on saisi exactement sa pensée? S'est-on même toujours donné la peine de lire son texte?

C'est ce que nous nous proposons d'examiner brièvement dans le présent article et dans celui qui le suivra.

*
* *

Avant de nous demander si saint Bonaventure admet, ou non, l'existence d'une science infuse dans l'âme du Christ, — première question qui se pose à nous, — il est bon de faire remarquer qu'on ne peut lui attribuer simultanément la négation de cette science infuse et la négation de la science acquise. Il suivrait de là, en effet, qu'il n'admettrait, en Jésus, d'autre

Digitized by Google

science créée que la science, ou vision béatifique. Or, nul théologien de l'École, à l'exception peut-être d'Hugues de Saint-Victor et de Jean de Ripa, (1) n'a soutenu pareille doctrine. D'autre part, il suffit d'ouvrir le Commentaire des Sentences (2) pour constater que le Docteur Séraphique distingue nettement la science que le Christ *eut du Verbe* et *dans le Verbe*, de celle qu'il *reçut du Verbe (Scientia Verbi et in Verbo — Scientia a Verbo),* et qu'il affirme et prouve, non moins nettement, l'existence de l'une et de l'autre. Il n'est donc pas douteux que saint Bonaventure ne reconnaisse, en Jésus, une science humaine autre que la science bienheureuse.

Mais cette science est-elle ou, du moins, comporte-t-elle la science infuse ?

Non, répondrait le saint Docteur, au dire de certains théologiens (3).

Oui, répond-il en réalité, et de façon si formelle et si explicite, que ses savants éditeurs de Quaracchi ont grandement raison d'écrire : « Ce qui est étonnant, c'est qu'il se soit trouvé des auteurs pour compter saint Bonaventure, malgré son propre et évident témoignage, au nombre des théologiens qui ont nié l'existence de toute science infuse dans l'âme du Christ ». (4)

De fait, traitant de la science reçue du Verbe, le Docteur

(1) Cf. Suarez, In III p., Disp. XXIV. sect. II, § 3.

(2) In III Sentent., Dist. XIV, Ar. I, II, III.

(3) Quels sont au juste ces auteurs ? Nous avouons que nous serions fort embarrassé pour le dire.

Des Bonaventuristes comme Gaudentius, des Thomistes comme Gonet, des Scotistes comme Lychetus, ainsi que la plupart des modernes, après Suarez, déclarent communément que l'*on a coutume d'attribuer*, ou que *certains attribuent* à tort, au Docteur Séraphique, l'opinion refusant toute science infuse à l'âme du Christ ; mais que c'est là une accusation dénuée de tout fondement, saint Bonaventure ne rejetant que la science infuse *per se*. Nul de ces auteurs, cependant, (et nous en avons consulté un assez grand nombre), ne précise davantage, ni ne donne le nom des théologiens prêtant cette opinion au saint Docteur. Les éditeurs de Quarrachi, eux-mêmes, parlent de façon tout à fait indéterminée : *Non defuerunt qui...* Quoi qu'il en soit, les théologiens en question durent être antérieurs à Suarez, car, depuis que l'Eximius en a fait justice, personne, semble-t-il, n'a répété l'accusation. Seuls, les Salmanticenses (T. XV, Tract. XXI, disp. XVII, dub. IV, § II, n° 53), s'expriment avec assez d'ambiguité : «La sentence contraire à l'assertion principale, (assertion de l'existence, dans le Christ, d'une science infuse, et infuse *per se)*, est soutenue par Alex. de Halès, *saint Bonaventure,* et la plupart des Nominalistes, lesquels, *ou bien n'admettent pas dans le Christ de science infuse distincte de la science bienheureuse, ou bien disent que cette science a été seulement une science infuse per accident* ».

(4) In III Sent., Dist. XIV, Art. III, Quest. I, Scholion II.

Digitized by Google

Séraphique y distingue aussitôt deux ordres de connaissance : la science de simple connaissance et la science d'expérience. « Sans aucun doute, il faut concéder, qu'outre la connaissance qu'elle eut dans le Verbe Lui-même, et qui est la connaissance glorieuse, l'âme du Christ eut aussi une connaissance reçue du Verbe, laquelle est la connaissance de la grâce donnée gratuitement *(cognitio gratiae gratis datae)*. Par cette connaissance, le Christ connut les choses en elles-mêmes, au moyen d'espèces qui lui furent infusées dès le premier instant de son existence, ainsi qu'il advint pour l'intelligence d'Adam et pour l'intelligence angélique ». (1)

« Par des espèces qui lui furent infusées », quoi de plus clair ? L'expression même à laquelle recourt saint Bonaventure, pour signifier le mode préternaturel de production des représentations intellectuelles dans l'âme du Christ, est une de celles à peu près synonymes, auxquelles recourt saint Thomas (2), quand il veut qualifier la première des sciences créées qu'il attribue au Sauveur après la science bienheureuse. « Per species ei *inditas* », dit le Docteur Séraphique. « De scientia *indita*, vel infusa », écrit l'Angélique.

Au reste, la triple raison sur laquelle saint Bonaventure appuie son affirmation de l'existence, dans l'âme du Christ, d'une science obtenue « *per species inditas* », ne permet aucun doute sur la pensée du Maître, quant à la nature infuse d'une telle science.

« La raison de ceci (c'est-à-dire de la necessité où l'on est d'attribuer au Verbe incarné une science créée autre que la vision béatifique), est la perfection même de l'âme du Christ. Cette âme dut, en effet, être parfaite, non seulement dans la partie supérieure, mais encore dans la partie inférieure et la partie sensible. Elle dut être parfaite, et selon l'état de consommation *(status patriae)*, et selon l'état d'épreuve *(status viae)*, lequel est double : état de nature innocente et état de nature déchue. Le Christ dut donc avoir une triple connaissance, répondant à ces trois états, afin qu'il eût en lui quelque chose de chacun d'eux ; par conséquent, il dut avoir la connaissance

(1) Ibid. *In corp.* Absque dubio concedendum est, quod praeter cognitionem quam habuit anima Christi *in ipso Verbo*, quae est cognitio gloriosa, habuit cognitionem *a Verbo*, quae est cognitio gratiae gratis datae, qua etiam cognitione cognoscit Christus res in se ipsis, per species ei inditas, ab ipso conditionis primordio, sicut fuit in intellectu Adae, vel etiam in intellectu angelico.

(2) S. th., IIIa, Q. IX, art. III.

Digitized by Google

de gloire, la connaissance de nature intègre et la connaissance d'expérience pénale. D'autre part, comme l'âme du Christ fut parfaite dans l'ordre de la science, non seulement sous le rapport des objets connaissables, mais encore sous celui des modes de connaissance, et que les choses sont connaissables d'une triple façon, selon l'être triple qu'elles possèdent, c'est-à-dire selon leur être dans le Verbe, leur être dans l'intelligence créée, leur être dans le genre propre, il fallait que l'âme du Christ les connût de cette triple façon pour qu'elle eût d'elles une pleine connaissance ». (1)

Quoi de plus concluant qu'une telle argumentation, quant à la question qui nous occupe ?

La connaissance qui perfectionne la partie supérieure de l'âme (au sens évident où le saint Docteur emploie ici cette expression), qui appartient en propre à l'état de consommation, atteint l'être que les choses possèdent dans le Verbe, est évidemment la science bienheureuse ; tandis que la connaissance répondant à l'état de nature déchue, perfectionnant la partie sensible, et atteignant l'objet dans le genre propre, est, non moins évidemment, ou la connaissance purement sensible, ou la connaissance intellectuelle obtenue *mediantibus sensibus*. Or, entre ces deux ordres de connaissance, saint Bonaventure en intercale un troisième. C'est un ordre moyen pour ainsi parler. Distinct de la connaissance sensible, ou obtenue à l'aide des sens, il perfectionne la seule intelligence — quoique selon la partie inférieure de celle-ci, c'est-à-dire indépendamment du *lumen gloriae,* propre à ce que le saint Docteur appelle la partie supérieure de ladite intelligence. De plus, ce même ordre de connaissances répond à l'état de nature innocente. Il est clair qu'un ordre de connaissance, intéressant la seule intelligence et

(1) In III sent., Dist. XIV, art. III, quest. I. *In corpore.* Ratio autem hujus est perfectio ipsius animae Christi, quae non tantum debuit esse perfecta secundum *superiorem* portionem, verum etiam secundum *inferiorem* et secundum partem *sensibilem,* non tantum quantum ad statum *patriae,* verum etiam quantum ad statum *viae,* qui duplex est, videlicet *innocentiae* et *naturae lapsae,* et secundum hoc Christus habuit triplicem cognitionem isti triplici statui convenientem, videlicet cognitionem *gloriae,* cognitionem *naturae integrae* et cognitionem *poenalis experientiae,* ut de quolibet statu aliquid in se haberet. — *Rursus,* quia perfecta fuit anima Christi quantum ad cognitionem, non solum respectu *cognoscibilium,* sed etiam respectu *modorum cognoscendi,* ideo cum res tripliciter sint cognoscibiles, secundum quod tripliciter habent *esse* — habent enim *esse* in Verbo, habent *esse* in intellectu creato, habent nihilominus *esse* in proprio genere — ideo ad hoc, quod intellectus animae Christi plenam de rebus cognitionem haberet, res cognovit ista triplici cognitione.

Digitized by Google

correspondant à l'état d'innocence, ne peut être qu'un ordre de connaissance infuse. Enfin, par l'ordre en question, les objets sont atteints dans leur être intellectuel, distinct à la fois, et de l'être qu'ils ont en Dieu, et de celui qu'ils ont en eux-mêmes et qui peut être atteint par le jeu normal des facultés cognoscitives. Que voir dans cet être intellectuel des choses, sinon leur être représentatif, ou, pour parler le langage de l'École, leur être *intentionnel*, en tant qu'il est directement produit, dans l'intelligence créée, par la Vérité première, au moyen des espèces infuses ?

Nous avons donc le droit de conclure que, s'il s'est trouvé des théologiens pour prêter au Docteur Séraphique une opinion qu'au dire de Suarez (1) et de Vasquez, aucun Scolastique n'a enseignée, et que, selon le premier (2), nul ne saurait enseigner sans encourir la note de témérité, ces théologiens ont calomnié le Docteur Séraphique, en lui attribuant un sentiment diamétralement opposé à celui qu'il professe en termes exprès.

* * *

La pensée de saint Bonaventure est donc très claire en ce qui concerne l'existence de la science infuse dans l'âme du Christ. L'est-elle autant quant à la nature de cette même science ? A en croire la très grande majorité des auteurs, des anciens aussi bien que des contemporains, la réponse ne serait pas douteuse. Saint Bonaventure admet bien une science infuse en Jésus, mais cette science n'est manifestement, à ses yeux, qu'une science infuse *per accidens* et nullement une science infuse *per se*.

Et c'est dans toutes les écoles (sauf pourtant, comme nous allons le voir, dans l'école bonaventuriste), que ce jugement a cours.

Voici, par exemple, comment Gonet pose la thèse par laquelle il prouve, à la suite de saint Thomas, la science de soi infuse de l'âme du Christ : « Je dis, premièrement : Outre la science bienheureuse, il y eut dans l'âme du Christ une science *per se* infuse. Tel est l'enseignement de saint Thomas et, communément, des autres théologiens, à l'exception des Nominalistes,

(1) In III p., Disp. XXV, sect. III, 5 : nullus Theologorum ausus est ita opinari, à l'exception toutefois d'Hugues de St-Victor et de Jean de Ripa. si vraiment ils ont nié toute science créée dans l'âme du Christ, ce qui n'est pas absolument certain. Cf. Suarez, *loco supra citato*, Disp. XXIV, sect. II, 3.

(2) Ibid. (Disp. XXV, sect. III, 5).

Digitized by Google

d'Alexandre de Halès, de *saint Bonaventure* et de Durand, lesquels attribuent seulement au Christ la science bienheureuse et une science susceptible par soi d'être acquise ». (1)

Suarez ne parle pas autrement : « Quoique saint Bonaventure concède que le Christ a eu la science infuse, manifestement cependant cette science est, à ses yeux, une science naturelle en soi et infuse par accident. C'est même la raison pour laquelle il nie que le Christ en ait acquis aucune autre et affirme que ladite science fut semblable à celle qu'Adam posséda dans l'état d'innocence ». (2)

De Lugo donne un des motifs qui eussent déterminé le saint Docteur à cette négation. « Par la science bienheureuse, le Christ possède la connaissance de tout ce qu'il peut atteindre au moyen de la science de soi infuse. A quoi bon, dès lors, multiplier en lui les ordres de connaissance au regard des mêmes objets ? » (3)

Chose plus curieuse, des théologiens de la famille religieuse, — quoique non de l'École — du Docteur Séraphique, lui prêtent, sans hésitation aucune, la même opinion. Tel, Lychetus, écrivant, dans son Commentaire de Scot : « Je dis, en second lieu : le Christ eut une connaissance de soi infuse, distincte de la science bienheureuse. Cette conclusion est contre *saint Bonaventure,* Al. de Halès, les Nominalistes... ». (4)

Est-il besoin d'ajouter que les modernes ne parlent pas autrement que leurs devanciers, dont, trop souvent, ils se contentent de reproduire les assertions, sans se donner la peine d'en vérifier le bien-fondé ?

Pour ne citer qu'un ou deux exemples, Stentrup, dans son volumineux traité *De Verbo incarnato* (5), M. Tanquerey, dans sa *Synopsis Theologiae dogmaticae* (6), énumèrent, longuement le premier, brièvement le second, les raisons pour lesquelles le Docteur Séraphique aurait cru devoir refuser à l'intelligence humaine du Sauveur la science de soi infuse.

Cependant, parmi les auteurs contemporains, deux au moins, s'inscrivent en faux contre les jugements qu'on vient de lire. Le P. Pesch déclare en effet qu'on ne voit pas pourquoi on

(1) *Clypeus theologiae thomisticae. De Incarnatione.* Disp. XVII, art. I, § 1.
(2) In III p., Disp. XXV, sect. III, 2.
(3) *De mysterio Incarnationis,* Disp. XX, sect. I.
(4) In III Sent., Disp. XIV, quest. IV, Commentarium, § 22. (Edition Vivès.)
(5) *Christologia.* Thesis LXX.
(6) *De Verbo Incarnato,* Cap. III, art. I, § II.

Digitized by Google

attribue communément à saint Bonaventure et à Alexandre de Halès la négation de la science de soi infuse, « l'un et l'autre reconnaissant à l'âme du Christ une connaissance de tout point parfaite » et, partant, incompatible avec l'absence d'un mode de connaissance essentiellement distinct de tout autre (1).

M. Labauche, plus explicite encore, écrit : « On lit dans plusieurs ouvrages que saint Bonaventure n'a pas accordé la science infuse à l'âme du Christ. Nous nous sommes reporté à toutes les références que l'on indique et nous n'avons rien trouvé de semblable ». (2)

Mais ces deux exceptions, pour honorables qu'elles soient, n'empêchent pas, qu'aujourd'hui comme hier, on répète couramment dans toutes les Écoles théologiques : A l'encontre de saint Thomas et du commun des théologiens, saint Bonaventure n'admet pas, dans l'âme du Sauveur, l'existence de la science de soi infuse.

Que penser donc de cette assertion ?

Tout simplement qu'elle est en opposition formelle avec l'enseignement du saint Docteur, ainsi qu'il ressort nettement d'une étude, tant soit peu approfondie, du *Commentaire des Sentences* (3), du *Breviloquium* (4) et de l'opuscule théologique : *De scientia Christi* (5), c'est-à-dire de ceux de ses ouvrages où saint Bonaventure traite, *ex professo,* de la science humaine et infuse du Christ.

Avant de commencer l'exposé des preuves par lesquelles nous nous proposons de justifier notre réponse, une remarque préliminaire s'impose : à savoir, qu'on chercherait vainement, dans le texte de saint Bonaventure, les expressions de *scientia infusa per se* et de *scientia infusa per accidens*. Mais on les chercherait tout aussi vainement dans celui de saint Thomas. Chacun sait en effet que ces expressions sont postérieures aux deux Maîtres. Ce n'est pas à dire pourtant que la distinction qu'elles représentent ait été inconnue d'eux. Bien au contraire, cette distinction est très marquée, sinon dans leur texte, du moins

(1) *Praelectiones dogmaticae. De Verbo Incarnato,* Pars I, Prop. XXI.

(2) *Leçons de Théologie dogmatique. Dogmatique spéciale,* I (édit. 5), *Dieu. — Le Verbe incarné,* p. 268, en note (2). D'après le texte de M. Labauche, science infuse doit s'entendre ici, sinon uniquement, du moins principalement de science infuse *per se.*

(3) In III, Dist. XIV, art. III.

(4) Pars IV, Cap. VI.

(5) Quest. VII.

Digitized by Google

dans leur pensée. Il suffit d'ouvrir le *Commentaire des Sentences* et le *Breviloquium* de l'un, le *Commentaire* et la *Somme* de l'autre, pour s'en rendre compte. Cependant les termes mêmes de *scientia per se infusa* et de *scientia per accidens infusa* ne se rencontrent pas sous leur plume. Aussi bien, n'est-ce pas une question de mots qui nous occupe, mais uniquement une question de doctrine. Nous voulons en effet démontrer que le Docteur Séraphique, aussi bien que son saint émule et ami, a reconnu, dans l'âme du Christ, l'existence d'un ordre de connaissance, exigeant, en raison même de sa nature, ce mode de production : l'infusion immédiate par Dieu des espèces intelligibles.

Cette remarque faite, nous en arrivons aux arguments qui doivent prouver notre thèse.

Le premier, tout extrinsèque, mais non dépourvu de valeur, nous est fourni par la manière dont les commentateurs et les disciples de saint Bonaventure ont entendu la doctrine de leur Maître, sur le point qui nous occupe.

Si, en effet, les théologiens thomistes ou suarésiens sont à peu près unanimes à prêter au saint Docteur la doctrine que l'on sait, si des Scotistes, comme Lychetus, et bon nombre d'indépendants les suivent dans la même voie, il en va tout autrement des Bonaventuristes. Or, on conviendra sans peine que ceux-ci, s'ils sont moins nombreux et moins connus que ceux-là, ont cependant une tout autre autorité, quand il s'agit de comprendre et d'interpréter la pensée du Séraphique.

Pour ne citer que quelques témoignages, voici ce qu'écrit Barthélemy de Barberiis, à propos de la science du Christ.

« Première conclusion : Tous les *habitus* scientifiques, toutes les espèces disant ordre à la connaissance de quelque objet que ce soit, furent infus dans l'âme du Christ, dès le principe. — Seconde conclusion : L'âme du Christ n'eut pas seulement la science infuse par accident, mais aussi la science de soi infuse. *C'est l'opinion de saint Bonaventure,* en même temps que l'opinion commune ». (1)

Gaudentius n'est pas moins formel : « Vasquez, Suarez, Nazarius, Morandus se trompent » *(at falluntur isti),* en attribuant à saint Bonaventure la négation de la science infuse *per*

(1) *Cursus theologicus ad mentem Seraphici Doct. S. Bonaventurae,* (Lyon 1687). *De Incarnatione Verbi,* Disp. VI, quest. III.

Digitized by Google

se, car le vrai sentiment du Maître est « qu'il y eut, dans le Christ, une science de soi infuse, » — en quoi, « il est suivi par saint Thomas, tous les Thomistes, etc. ». (1)

Les éditeurs contemporains des œuvres du Docteur Séraphique n'entendent pas sa doctrine autrement que ses interprètes ou disciples des siècles passés. « C'est à tort, déclarent-ils, qu'on lui prête l'opinion restreignant à la seule science infuse *per accidens* tout le champ de la science infuse, dans l'âme du Christ ». (2)

D'autre part, un auteur qui, pour n'être pas un disciple de saint Bonaventure, n'en a pas moins fourni un remarquable travail sur la doctrine du Séraphique, M. Palhoriès, est pleinement d'accord avec de Barberiis, Gaudentius et les éditeurs de Quaracchi : Pour saint Bonaventure, « le Sauveur eut tout de suite une science infuse parfaite », ce qui évidemment ne se peut entendre de la seule science infuse *per accidens*. Et à l'appui de son interprétation du saint Docteur, M. Palhoriès (2') cite ce texte du Commentaire des Sentences, — texte auquel nous ne manquerons pas d'avoir recours nous-même : « *Quoniam habitus et species impressae fuerunt ipsi animae Christi in omnimoda plenitudine* ». (3)

On le voit donc : quiconque a étudié d'un peu près la doctrine de saint Bonaventure, touchant la science infuse du Christ, n'a aucun doute sur la nature de cette science, dans la pensée du saint Docteur ; il s'agit bien d'une science infuse, non seulement *de fait*, et par accident, mais encore *de soi*, et par son essence même.

Nous en arrivons maintenant aux arguments directs de notre assertion.

Le premier nous est fourni par l'une des trois raisons aux-

(1) *Palladium theologicum*, seu *Tota Theologia scholastica ad intimam mentem D. Bonaventurae*, (Lyon, 1676). Tractatus *de Salvatore Christo*, Disp. XIV, quest. IX. Il va sans dire que nous laissons à Gaudentius la responsabilité de son affirmation, touchant le rôle de chef d'école, qu'eût joué saint Bonaventure en la question présente. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de faire remarquer l'amusante opposition, existant entre le vieux disciple du Séraphique et le très moderne M. Tanquerey. Celui-ci écrit, de nos jours, (loc. cit.) : « *Quelques auteurs, après saint Bonaventure, nient la science de soi infuse du Christ* ». Celui-là écrivait aux environs de 1650 : « *Saint Bonaventure affirme l'existence de la science infuse du Christ, et il est suivi en cela par saint Thomas, tous les thomistes, Suarez, Vasquez, etc.* ».

(2) *In III Sent.*, Dist. XIV, art. III, quest. I, scholion II.

(3) *Saint Bonaventure*. Chap. IV, *Jésus-Christ*, p. 160, en note.

Digitized by Google

quelles saint Bonaventure recourt, on s'en souvient, pour appuyer son sentiment sur l'existence de la science infuse, *in genere,* dans l'âme du Sauveur.

Cette raison est tirée de la perfection qu'on doit attribuer à l'âme du Christ, non seulement quant aux objets connaissables, mais encore quant aux *modes de connaissance.* « Les choses étant susceptibles d'être connues d'une triple façon, en raison de l'être triple qu'elles possèdent : dans le Verbe, dans l'intelligence créée, dans le genre propre ; il fallait que le Christ les connût de cette triple façon pour qu'il eût d'elles une pleine connaissance ». (1)

Or, l'être susceptible d'être atteint par la science infuse *per accidens,* science naturelle dans son objet, tant matériel que *formel,* est l'être que les choses possèdent en elles-mêmes, ou dans le genre propre. Cette science ne fait, en effet, que donner, par action immédiate de Dieu, les représentations intellectuelles que l'intellect agent est capable d'extraire directement des images sensibles ou *phantasmes.* Par suite, affirmer l'existence d'une connaissance distincte de celle-là, et atteignant l'objet par l'être qu'il possède dans l'intelligence créée, indépendamment de l'être possédé dans le genre propre et susceptible d'être atteint par le jeu normal des facultés cognoscitives, c'est affirmer nettement l'existence d'une science infuse *per se.*

Au reste parmi les cinq *Fundamenta* sur lesquels est basé le *Respondeo* du saint Docteur, dans la question d'où nous avons tiré le texte qui précède, deux, au moins, montrent que la pensée du Maître est bien celle que nous lui attribuons.

Voici ces deux *Fundamenta :*

« Ainsi que le dit saint Augustin, à propos des trois mots du chapitre Ier de la Genèse : *Fiat, Fecit* et *Factum est,* l'ange connait les choses selon un triple mode : dans le Verbe, en soi et dans le genre propre. Or l'intelligence du Christ ne dut pas être moins parfaite que l'intelligence angélique. Donc elle n'eut pas seulement dans le Verbe, mais encore en soi, la connaissance des choses...

(1) *In III Sent.,* Dist. XIV, art. III, quest. I, *in corp.* Il importe de remarquer que la distinction, établie par le saint Docteur, entre les trois êtres que possèdent les choses, se tient non *ex parte rei cognitae,* mais *ex parte modi cognitionis,* ou si l'on préfère, non du côté de l'objet matériel, mais de celui de l'objet *formel* et du *medium cognitionis.* En tout ordre de connaissances, l'objet doit être atteint selon ce qu'il en est lui-même, mais non nécessairement en lui-même : *ut in se ipso, non necessario in se ipso.*

Digitized by Google

« D'autre part, l'âme du Christ dut excéder, en tout ordre de grâces, toutes les autres âmes créées. Par conséquent, elle dut les excéder, non seulement dans l'ordre de la grâce *gratum faciens,* mais encore dans celui de la grâce *gratis data.* Si donc, la connaissance qu'on a en soi, des choses elles-mêmes, est un don de grâce *gratis data,* on doit logiquement admettre que le Christ eut cette connaissance, en plus de la connaissance qu'il eut dans le Verbe ». (1)

A les prendre *prout jacent,* les deux arguments qu'on vient de lire ne concluent explicitement qu'à l'existence, dans l'âme du Christ, d'une connaissance distincte de la science glorieuse et de la science expérimentale, c'est-à-dire d'une connaissance infuse. Pour peu cependant qu'on se donne la peine de les considérer d'un peu près, on verra que leur force probante va bien au-delà de ce que requiert cette conclusion première et obvie.

Tout d'abord, en effet, la science des anges, autre que la vision béatifique, et quand aux objets qui ne sont ni Dieu ni l'ange connaissant lui-même, est, au moins de fait, pour saint Bonaventure, une science infuse *per se.* Or le saint Docteur pose en principe que l'intelligence humaine du Sauveur ne dut pas être moins parfaite que cette intelligence angélique. Qui ne voit qu'un tel principe est absolument infirmé, si la science infuse de Jésus n'est pas une science de soi infuse, mais seulement une science infuse par accident. De plus, ne l'oublions pas, la connaissance infuse de l'âme du Christ, quoique spécifiquement inférieure à celle des anges, leur fut très supérieure quant au nombre des objets connus et à la clarté avec laquelle ils étaient perçus. (2) Peut-on nier cependant qu'il n'y ait, dans la connaissance des anges, et, *a fortiori,* dans une connaissance supérieure, un grand nombre d'objets qui ne peuvent être atteints que par une connaissance de soi infuse ?

Le second *fundamentum,* posé par saint Bonaventure, nous mène tout droit à la même conclusion.

(1) Ibid. *Sed contra,* 1 et 3 : Sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram, tractans illa tria verba, Genesis primo : *Fiat, fecit, et factum est,* Angelus tripliciter cognovit res : In Verbo, in se et in proprio genere ; sed intellectus animae Christi non fuit minus perfectus quam intellectus angelicus ; ergo non tantum habuit cognitionem rerum in Verbo, verum etiam in se ipso... Item, anima Christi in omni dono gratiarum debuit excedere omnes alias animas, et non tantum in dono gratiae gratum facientis, verum etiam in dono gratiae gratis datae ; si ergo habere notitiam ipsarum rerum in se ipso, hoc est donum gratiae gratis datae ; videtur quod Christus habuit hanc cognitionem praeter cognitionem quae est in Verbo.

(2) Cf. Card. Billot. *De Verbo Incarnato,* Thesis XX, Corollarium.

Digitized by Google

Il est bien certain que Dieu concède de toute nécessité aux âmes séparées, qu'il concède librement parfois, ou, à tout le moins, *peut* concéder librement aux âmes encore unies à leur corps, la connaissance de soi infuse. Que resterait-il donc de l'argumentation du Docteur Séraphique s'il n'admettait pas que le Christ a joui, sa vie durant, de cette même science ? Il n'aurait plus le droit de dire que l'âme du Sauveur a dû excéder en grâces toute autre âme créée, la science infuse appartenant incontestablement, comme il le proclame lui-même, à l'ordre de la grâce.

On le voit, la pensée de saint Bonaventure n'est pas douteuse. La science atteignant les choses par l'être qu'elles possèdent dans l'intelligence créée, science supérieure à celle des anges, science qui est un don de grâce, science enfin qui dépasse, en Jésus, tout don du même genre concédé aux autres créatures raisonnables, ne saurait être que la science infuse *per se*.

Le grand principe de la perfection de l'intelligence du Christ, et de la plénitude de science que requiert cette perfection, revient d'ailleurs si souvent sous la plume du Docteur Séraphique, qu'on ne peut prêter à celui-ci la négation de la science de soi infuse sans l'accuser, par le fait même, de tomber dans un illogisme flagrant. Et nous trouvons là une nouvelle preuve que telle ne fut jamais sa pensée.

Peut-on supposer en effet que saint Bonaventure n'a pas compris, aussi bien que les théologiens qui l'ont suivi, la nature de la science infuse *per se*, encore qu'il n'ait point parlé explicitement de cette science et ne l'ait point désignée par son nom actuel ? Comment, dès lors, n'aurait-il pas vu, en elle, un ordre de connaissance tout à fait *sui generis*, ayant sa perfection propre, et ne faisant double emploi avec un autre, naturel ou surnaturel ? Comment eût-il pu nier l'existence de cet ordre spécial, — et très noble, — de connaissance, dans l'âme du Christ, et affirmer, en même temps, après saint Jean, que cette âme eut en elle la plénitude de la grâce et de la vérité ; bien plus, « une plénitude non seulement de suffisance, de prérogative, de nombre, mais encore de surabondance? » (1) N'eût-ce pas été, en vérité, tomber dans le plus grossier illogisme ?

D'autre part, et à cause, précisément, de cette plénitude de

(1) *In III Sent.*, Dist. XIII, art. I, quest. III, *in corp.* Nec tantum fuit in eo plenitudo *sufficientiae*... nec tantum plenitudo *praerogativae*... nec tantum *numerositatis* et *copiae*,... sed etiam plenitudo *superabundantiae*.

Digitized by Google

grâce et de vérité dont l'âme du Christ fut ornée dès le premier instant de son existence, saint Bonaventure nie qu'il ait pu y avoir progrès, en elle, dans l'ordre de la *scientia simplicis notitiae,* c'est-à-dire de la science infuse. Tout le progrès qu'il admet dans la connaissance humaine du Sauveur porte en effet sur la science expérimentale, et consiste simplement en ceci : que les sens extérieurs du Christ atteignaient, *decursu temporis,* quelque objet avec lequel ils n'étaient point entrés en contact auparavant. Quant à la connaissance intellectuelle elle-même, quant aux *habitus* qui la composaient, aux espèces qu'elle requérait, à l'extension de son objet, nul progrès. Le Christ n'acquérait donc pas la connaissance intellectuelle d'une chose qu'il ignorait auparavant, il n'acquérait même pas, selon un mode intellectuel nouveau, la connaissance des objets déjà possédés par son intelligence. Par suite, son progrès différait du nôtre en ce qu'il n'était pas, comme celui-ci, *selon l'existence,* mais uniquement *selon l'apparence* (1).

Nous aurons l'occasion de revenir, en traitant du sentiment de saint Bonaventure touchant la science acquise du Christ, sur cette interprétation du : *Proficiebat Jesus aetate et sapientia,* de saint Luc. Nous nous contentons de faire remarquer présentement, que notre Docteur ne peut nier, de façon si catégorique, la possibilité de progrès dans la science infuse, ou de « simple connaissance », que l'âme du Sauveur recevait du Verbe, sans reconnaître, à cette âme, une science de soi infuse. En fait, admise la seule science infuse *per accidens,* un champ immense reste ouvert à la connaissance obtenue par l'infusion directe des espèces intelligibles : celui de la science infuse *per se.*

Et ceci nous amène à un nouvel argument, tiré de l'extension de l'objet, qu'explicitement ou implicitement, le Docteur Séraphique attribue à la connaissance infuse du Christ.

Nous savons que toute connaissance infuse est appelée infuse *per se* quand elle ne peut être acquise par les actes connaturels de l'intelligence. Mais l'impossibilité de l'acquérir de la sorte provient, ou de ce que l'objet en lui-même, ou de ce que, seul, le mode selon lequel il est atteint, dépassent la capacité de la faculté. D'où il faut distinguer, avec les *Salmanticenses* (2) et

(1) *In III Sent.,* Dist. XIV, art. III, quest. II, *per totum.*
(2) *De Incarnatione,* Disp. XIX, quest. XI.

Digitized by Google

nombre d'autres auteurs, une double science infuse *per se :* la science infuse *surnaturelle,* la science infuse *naturelle.*

Cela posé, l'argument suivant se présente tout naturellement à l'esprit.

Si le Docteur Séraphique attribue à la science infuse, qu'il reconnaît au Christ, un objet dépassant, soit en lui-même, soit dans le mode selon lequel il est atteint, la portée naturelle de l'intelligence humaine, il faut conclure qu'il voit, partiellement ou totalement, dans cette science infuse, une science *de soi* infuse.

Or, il est manifeste que saint Bonaventure attribue un tel objet à la science infuse du Christ.

Donc, il est manifeste que notre Docteur voit en elle, partiellement ou totalement, une science requérant de façon absolue, l'infusion immédiate, par Dieu, des espèces grâce auxquelles elle est obtenue, c'est-à-dire une science *de soi* infuse.

Rien de plus facile à prouver que la mineure de cet argument.

En ce qui concerne l'objet surnaturel en lui-même, nous avons en effet, dans le *Breviloquium* (1), un texte que les éditeurs de Quaracchi qualifient à bon droit de péremptoire.

Voulant montrer la plénitude de sagesse dans l'âme du Christ, saint Bonaventure distingue en celle-ci cinq modes de connaissance : la connaissance éternelle, propre à la divinité ; la connaissance sensible, due à la sensibilité et à la chair ; la connaissance *de science,* ayant pour sujet immédiat l'esprit et l'intelligence créés. Cette dernière, la connaissance de science, se subdivise à son tour en trois autres, selon qu'elle provient de la gloire, la grâce ou la nature.

La connaissance par la grâce, — la seule qui nous intéresse présentement, — est la connaissance *gratis data,* donc la connaissance de science infuse.

« Par elle, dit saint Bonaventure, le Christ connut tout ce qui intéressait la Rédemption du genre humain. Comme, en effet, la grâce regarde surtout ce qui est l'œuvre de la réparation, le Christ connut, par sa grâce très parfaite, tout ce qui avait rapport à notre rédemption, et le connut beaucoup plus excellemment que les prophètes ou les anges. » (2)

(1) Pars IV, Cap. VI.

(2) *Loc. cit. Modus tertius :* Tertius per *gratiam ;* et hoc modo cognovit omnia spectantia ad humani generis redemptionem... *Secundum tertium modum :* Rursus, quia gratia maxime respicit opus reparationis ; hinc est, quod secundum *tertium*

Digitized by Google

Or, ce qui a rapport à l'œuvre de la Rédemption, ce sont, avant tout : les secrets des cœurs, les futurs libres et le surnaturel créé (c'est-à-dire les mystères de la grâce). Mais, secrets des cœurs, futurs libres et mystères de la grâce ne peuvent être l'objet que d'une connaissance surnaturelle (1).

Saint Bonaventure admet donc que la science infuse du Christ eut un premier objet dépassant pleinement, par lui-même, la portée de l'intelligence créée, livrée à ses seules forces. Admet-il aussi qu'elle eut un objet secondaire, naturel en soi, mais ne pouvant être naturellement atteint, en raison du mode selon lequel l'intelligence le perçoit ?

Bien qu'ici nous n'ayons pas de preuves absolument directes, l'ensemble de la doctrine du Maître exige que l'on réponde par l'affirmative.

Le principe général : « Dans le Christ, en tant que personne singulière, il faut admettre toute perfection possible de vertu et de grâce » (2), ne comporte en effet nulle restriction. Mais il y aurait évidemment restriction si la science infuse *per se*, grâce *gratis data*, ne s'étendait qu'aux seuls objets surnaturels, et non aux objets naturels, connus selon un mode supérieur.

Cet autre principe : « Il faut admettre que, dans le Verbe incarné, c'est-à-dire dans le Christ Notre-Seigneur, il y eut plénitude de toute science, aussi bien par rapport aux objets connus, que par rapport aux modes et différences de connaissance, » (3) est, en l'espèce, d'une application plus évidente encore.

modum cognoscendi per gratiam perfectissimam cognovit Christus omnia, quae spectant ad reparationem nostram, longe excellentius et melius quam aliquis Prophetarum vel etiam Angelorum.

(1) Cf. Salmanticenses. *De Incarnatione*. Disp. XIV, Dubia II et III.

(2) *In III Sent.*, Dist. XIII, art. I, quest. III, *Fundamentum* 3 : In Christo, secundum quod est singularis persona, est ponere omnimodam perfectionem virtutis et gratiae. (Et qu'on ne dise pas qu'il s'agit là, comme dans toute la Distinction XIII, uniquement de la grâce *gratum faciens*, ou, tout au moins, des seules grâces élevant et perfectionnant la volonté, par opposition aux grâces intellectuelles, dont il est question dans la Distinction suivante. En effet, outre que cette restriction est en opposition avec le texte même du saint Docteur : *omnimodam perfectionem virtutis et gratiae*, il argumente (dans le *fundamentum* précédant celui dont nous tirons le texte cité), des paroles de saint Jean, au prologue du 4me Évangile : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*. Au reste, nous le savons, saint Bonaventure pose en principe (Cf. supra,) que l'âme du Christ dépasse toutes les autres âmes, non seulement dans l'ordre des dons de grâce *gratum facientis*, mais encore dans celui des dons de grâce *gratis datae*).

(3) *Breviloquium*, Pars IV, Cap. VI : De plenitudine autem *sapientiae* Christi *in intellectu* hoc tenendum est, quod in Verbo incarnato, Christo scilicet Domino

Digitized by Google

Nul doute que les objets naturels, atteints par l'intelligence, au moyen de la science infuse *per se,* ne le soient selon un mode autre que le mode propre à toute autre science humaine, autre, en particulier, que celui de la science infuse *per accidens*.

Il y a plus. L'argumentation même par laquelle saint Thomas prouve que la science de soi infuse du Christ doit s'étendre à tous objets : aux objets naturels aussi bien qu'aux objets surnaturels, est, au moins implicitement, admise par saint Bonaventure.

Voici cette argumentation, telle que Gonet la met en forme rigoureuse.

Il convenait à la dignité de l'âme du Christ, assumée par le Verbe, que cette âme ne demeurât pas imparfaite. Mais elle fût demeurée imparfaite si elle n'avait pas connu, par la science infuse, les objets naturels aussi bien que les objets surnaturels ; car ce qui est en puissance demeure imparfait tant qu'il n'a pas été réduit en acte, et l'âme du Christ était très certainement en puissance quant à la connaissance, par la science infuse, des objets naturels.

Or nous trouvons ce syllogisme identiquement formulé par le Docteur Séraphique, quoique sous forme d'objection, dans le traité: *De Scientia Christi* (1). Examinant, dans ce traité, la question suivante : L'âme du Christ comprend-elle tout ce que comprend la Sagesse incréée ? Le Docteur se pose la difficulté suivante : « L'âme du Christ fut entièrement parfaite. Mais dans ce qui est entièrement parfait, tout ce qui se trouvait en puissance a été réduit en acte. Or l'intelligence du Christ est en puissance quant à un nombre infini d'objets, car elle n'en comprendra jamais une telle quantité qu'elle ne puisse en comprendre davantage. Il faut donc, les intelligibles ne se gênant pas, l'un l'autre, dans le sujet connaissant, que l'intelligence du Christ, si vraiment toute sa puissance est réduite en acte, comprenne un nombre infini d'objets ». Que répond saint Bonaventure à cette subtile argumentation ? Il distingue purement et simplement, comme le fait saint Thomas, le principe métaphysique sur

nostro, fuit omnis sapientiae plenitudo non solum quantum ad *cognita*, verum etiam quoad *cognoscendi modos* et differentias.

(1) *De scientia Christi*. Quest. VII, *ad oppositum* 17. Anima Christi est omnino perfecta ; sed in eo quod est omnino perfectum omne, quod est in potentia, est reductum ad actum ; intellectus autem animae Christi est in potentia ad infinita, quia nunquam intelligit tot, quin plura possit intelligere : ergo cum intelligibilia in intelligente non se coangustent, ergo si tota ipsius potentia est ad actum reducta, necesse est, quod cognoscat infinita.

Digitized by Google

lequel elle repose. » Dans ce qui est entièrement parfait, tout ce qui se trouvait en puissance a été réduit en acte, *distinguo :* cela est vrai de la puissance susceptible d'être entièrement réduite en acte, je le concède ; cela est vrai de la puissance *ad infinita,* je le nie. Une telle puissance ne peut en effet jamais être réduite en acte, quant à la totalité, mais seulement quant à une partie de son objet (1).

Or cette distinction laisse subsister intact, ou plutôt, concède pleinement l'argument de saint Thomas. De fait, si elle emporte limitation dans la science infuse du Christ, c'est uniquement quant au nombre des objets connus, nombre qui ne saurait évidemment être infini. Elle ne nie pas, mais, au contraire, suppose, qu'en ce qui concerne les *modes* essentiellement différents de connaissance, toute puissance a vraiment été réduite en acte dans l'âme du Christ et, qu'ainsi, la science infuse, dont fut ornée cette âme, s'étendait, non seulement aux objets surnaturels en eux-mêmes, mais encore aux objets naturels, atteints par un mode supérieur de connaissance.

D'où il faut conclure de nouveau : aux yeux de saint Bonaventure, la science infuse du Christ, — et cela, soit qu'on la prenne du côté des objets surnaturels qui lui étaient propres, soit qu'on la prenne du côté des objets naturels qu'elle atteignait *modo speciali,* — a été ou, du moins, a compris la science infuse *de soi.*

Mais revenons à la science infuse surnaturelle.

Une nouvelle preuve que saint Bonaventure l'admet bien et, par conséquent, admet la science de soi infuse, se trouve dans ce fait indéniable qu'il reconnaît au Christ la plénitude, non seulement de la grâce *gratum facientis*, et de la grâce *gratis datae,* mais encore des dons du Saint-Esprit.

Voulant en effet démontrer que la grâce concédée au Christ, en tant que personne singulière, fut pleine et parfaite, il argumente ainsi du texte, bien connu, d'Isaïe : *Replebit eum spiritu timoris Domini* (2). « Ces paroles sont dites du Christ, et du

(1) Ibid. *Solutio oppositorum* 17. Ad illud quod objicitur, quod anima Christi est omnino perfecta, et quod nihil remansit in potentia, quod non sit reductum ad actum, dicendum, quod verum est de potentia, quae est reducibilis ad actum omnino ; potentia autem ad infinita nunquam ad actum reduci potest secundum totum nisi secundum partem.

(2) Is., cap. XI. v. 3. La Vulgate porte : *Replebit eum spiritus,* etc. ; ce qui ne change pas substantiellement le sens.

Digitized by Google

Christ selon la nature humaine. Or, tous les dons de la grâce sont égaux. Si donc Dieu a rempli le Christ de l'esprit de la crainte du Seigneur, il l'a rempli pareillement de l'esprit d'amour, de l'esprit de grâce, et de tout autre esprit. Mais de tels dons appartiennent à la grâce concédée au Christ, en tant qu'il est une personne singulière. Donc, etc » (1).

L'esprit de crainte du Seigneur, l'esprit d'amour et les autres « esprits », au sens où le Prophète et notre Docteur entendent ici ce mot, ne sont autre chose que les dons du Saint-Esprit. En affirmant et démontrant, d'après le texte d'Isaïe, que le Christ fut rempli de tout esprit, saint Bonaventure affirme et prouve donc que le Sauveur eut en Lui la plénitude des dons du Saint-Esprit. Par là même, il affirme et prouve, implicitement, que ce même Sauveur fut doué de la plénitude de la science infuse *per se,* au moins de celle qui a pour objet les vérités d'ordre surnaturel. « A la science de soi infuse, et d'ordre surnaturel, se rapportent ces dons du Saint-Esprit qui ont pour sujet immédiat l'intelligence » (2), dit Gonet, après saint Thomas, selon lequel, le Christ, connut par la science infuse (de soi), « tout ce que la Révélation divine manifeste aux hommes, que cela ait rapport au don de sagesse, au don de prophétie, ou à tout autre don du Saint-Esprit » (3).

Un dernier et très bref, mais aussi très sérieux argument, nous est fourni par ce texte du *Breviloquium,* donné plus haut (4), et où le saint Docteur distingue dans le Verbe incarné une quintuple connaissance : la connaissance éternelle, provenant de la nature divine ; la connaissance sensible, propre

(1) *In III Sent.* Dist. III, art. I, quest. III, *fundamentum* I : Isaiae undecimo. *Replebit eum spiritu timoris Domini* — dicitur de Christo ; constat, quod secundum naturam humanam — sed cetera dona gratiae sunt aequalia : ergo pari ratione replevit ipsum spiritu amoris, gratiae et sic de aliis. Sed dona talia spectant ad gratiam singularis personae : ergo etc.

(2) *Clypeus. De Incarnatione,* Disp. XVII, art. I. Cf. etiam, art. II, § I.

(3) *Sum. Theol.,* IIIa, quest. XI, art. I, *in corpore.* On doit remarquer d'ailleurs que le verset 3, sur lequel raisonne le saint Docteur pour établir que le Christ fut rempli des dons du Saint Esprit, verset qui ne fait mention que de l'esprit de la crainte du Seigneur, est immédiatement précédé de celui renfermant l'énumération des dons appartenant proprement à l'ordre intellectuel : dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de science. Voici en effet le texte complet, selon la Vulgate : *et requiescet super eum spiritus Domini : spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.*

(4) *Breviloquium,* Pars XI, Cap. VI.

Digitized by Google

à la nature corporelle ; enfin la connaissance de science, appartenant à l'intelligence (humaine),et se subdivisant en trois autres, selon qu'elle est obtenue par la nature, la grâce ou la gloire.

Laissons de côté la connaissance divine et la connaissance sensible. Laissons aussi de côté, parmi les trois sciences se tenant du côté de l'intelligence humaine, la science dite de gloire, laquelle n'est autre, nous le savons, que la vision béatifique. Restent la connaissance de grâce et celle de nature. Or celle-ci ne peut s'entendre de la science acquise, car, ainsi que nous l'établirons dans la troisième partie de notre étude, et que nous l'avons déjà indiqué au passage, saint Bonaventure n'admet pas de science acquise dans l'âme du Christ, (entendons : de science acquise, *ut sic,* c'est-à-dire en tant qu'obtenue par le processus normal de l'abstraction). Par suite, force est bien de reconnaître que, pour lui, la science *de nature* est la science de soi connaturelle, mais obtenue par infusion des espèces — donc, une science infuse *per accidens*. Par suite encore, la science de grâce qui est, à la fois, distincte de cette science infuse *per accidens* et de la science bienheureuse, ne peut être, à ses yeux, qu'une science infuse *per se. Et habemus intentum !*

Tels sont les principaux arguments qui peuvent être apportés pour prouver que, contrairement à l'opinion ayant cours dans les écoles théologiques, saint Bonaventure ne se sépare pas du tout de saint Thomas, dans la question de la *scientia per se infusa* qu'il faut reconnaître à l'âme du Sauveur.

Sur quoi se basent donc les auteurs pour lui attribuer, avec une quasi-unanimité, le sentiment opposé ?

Sur de nombreuses raisons, dont le moins qu'on puisse dire, est qu'elles lui sont tout à fait étrangères.

M. Tanquerey (1), résumant Stentrup, en donne trois principales :

1° La science infuse *per se* serait complètement inutile, le Christ connaissant déjà toutes choses par la science bienheureuse.

2° Les textes de l'Ecriture qu'on cite en sa faveur sont suffisamment expliqués par la science bienheureuse et par la science expérimentale.

3° Ni la dignité du Christ, ni son rôle de Rédempteur n'exigent un mode de connaissance autre que ces deux sciences.

(1) *Loc. cit. : De Verbo Incarnato,* cap. III, art. I, § II.

Digitized by Google

Examinons brièvement chacune des raisons rapportées par M. Tanquerey.

A propos de la première : La science de soi infuse serait tout à fait inutile, le Christ connaissant déjà toutes choses par la science bienheureuse, il convient de faire remarquer d'abord, qu'il serait assez étrange que saint Bonaventure eût basé sur elle sa pseudo-opinion. Le principe sur lequel s'appuie cette raison pourrait, en effet, être invoqué contre l'existence de la science infuse *per accidens*, de la science acquise, et de la science bienheureuse elle-même, aussi bien que contre celle de la science infuse *per se*. Le Christ ne connait déjà-t-il pas toute chose par la science divine ? De fait, c'est bien sur cette raison, semble-t-il, que s'appuyait Hugues de Saint-Victor pour dénier au Sauveur toute connaissance autre que la science même du Verbe. Mais nous savons qu'entre la doctrine d'Hugues de Saint-Victor et celle de saint Bonaventure, il y a un abîme.

Cependant une réponse plus directe, et aussi plus topique, s'impose.

La raison soi-disant invoquée par saint Bonaventure pour nier la science de soi infuse de Jésus n'est, en réalité, qu'une des objections qu'il se pose à lui-même, et qu'il réfute d'ailleurs victorieusement, là même où il établit l'existence de la science *simplicis notitiae,* science que nous savons être, tout d'abord, pour lui, une science de soi infuse.

En effet, le troisième argument *ad oppositum* que, selon la méthode scolastique, il expose en tête de la question : *Le Christ a-t-il eu une science autre que la science dans le Verbe ?* est textuellement celui-ci :

« Il est superflu de faire par un plus grand nombre de choses ce qu'on peut faire par un nombre moindre. Or l'âme du Christ connut très suffisamment, par la science dans le Verbe, tout ce qui est objet de connaissance. Donc il est superflu, semble-t-il, de lui attribuer une autre science » (1).

Et le Docteur résout ainsi la difficulté : « A ce qu'on objecte, qu'il est inutile de faire par un plus grand nombre de choses ce qu'il est possible de faire par un nombre moindre, il faut répondre : Cela est vrai pour ce qui se ferait de façon

(1) *In III Sent.*, Dist. XIV, art. III, quest. I *Ad oppositum*, 3 : Superfluum est facere per plura quod potest sufficienter fieri per pauciora ; sed anima Christi sufficientissime cognoscit omne cognoscibile cognitione, quae est in ipso Verbo : ergo videtur, quod superfluum sit ei attribuere aliam cognitionem.

Digitized by Google

également bonne et suffisante, dans un cas comme dans l'autre. Mais il en va différemment dans la question qui nous occupe, parce que, de la sorte, l'âme du Christ n'aurait pas la plenitude de la science selon tous les modes possibles, mais seulement selon l'un de ces modes » (1).

Donner une des objections qu'un auteur se pose à lui-même, et résout d'ailleurs sans effort, pour une des raisons sur lesquelles il appuierait un sentiment contraire à celui qu'il défend en réalité, c'est, ou nous nous trompons fort, montrer qu'on ne s'est pas préoccupé outre mesure de vérifier le bien-fondé de ce que l'on avance à son sujet !

Les deux autres raisons citées par M. Tanquerey, après Stentrup, ne sont pas à proprement parler des arguments *ad oppositum* réfutés par le saint Docteur. Elles n'en sont pas moins manifestement contraires à son enseignement formel.

Nous l'avons vu plus haut, il prouve, par le texte classique de saint Jean : « *plenum gratiae et veritatis* », l'existence, dans le Christ, d'une surabondance de sagesse et de lumière, qui ne s'expliquerait pas sans la présence de tous les modes possibles de connaissance et, par conséquent, de la science de soi infuse, aussi bien que de toute autre science compatible avec la dignité de Verbe incarné. Il est donc bien loin de penser que les textes de la sainte Écriture, se rapportant à la perfection de l'intelligence humaine du Sauveur, sont suffisamment expliqués par les seules sciences bienheureuse et expérimentale.

D'autre part, il prouve aussi l'existence d'une science reçue du Verbe, — et qui ne peut être que la science de soi infuse, — à la fois par la suréminente dignité du Christ, en qui devaient se trouver réunis tous les trésors de la sagesse, et par la nécessité, pour le Rédempteur, de connaître, selon un tel mode de connaissance, tout ce qui se rapportait à l'œuvre sublime du rachat du monde. Il est donc bien loin encore d'estimer que rien de tout cela ne justifie l'existence de la science de soi infuse.

Des réponses qui précèdent, il est aisé d'inférer celle qu'il

(1) Ibid. *Solutio oppositorum :* Ad illud quod objicitur, quod superfluum est facere per plura quod potest etc. ; dicendum, quod verum est, si fiat aeque bene et aeque sufficienter ; sic autem non esset in proposito, quia non ita haberet anima Christi completionem scientiae secundum omnem modum et omnem statum, sed solum alteram istarum cognitionum haberet.

Digitized by Google

convient de donner à De Lugo, lequel fait dire à saint Bonaventure (1) : A quoi bon multiplier tant de sciences dans le Christ, au regard des mêmes objets ? Cette réponse, c'est le Docteur Séraphique lui-même qui nous la fournit par tout ce que nous avons exposé plus haut de sa doctrine en la matière. A quoi bon multiplier tant de sciences dans le Christ, au regard des mêmes objets ? Mais uniquement à Lui attribuer la plénitude de science que requiert sa suréminente dignité et l'accomplissement de son rôle de Rédempteur ; à justifier ce que nous enseignent de Lui l'Écriture et les Pères ; à Lui assurer cette perfection qui veut, non seulement qu'il atteigne tout objet connaissable, mais encore qu'il l'atteigne selon tous les modes et tous les états possibles.

Plus spécieuse est la difficulté soulevée par Suarez.

Cette difficulté peut se ramener à ceci : Saint Bonaventure concède au Christ une triple science, répondant au triple état duquel l'âme du Sauveur devait plus ou moins participer : état de gloire, de nature innocente, de nature déchue. D'autre part, selon lui, la science répondant à l'état de nature innocente est une science infuse, de même nature que celle reçue par Adam, avant la chute originelle. Or, la science d'Adam, avant la chute, ne fut qu'une science infuse *per accidens*. Donc, dans la pensée de saint Bonaventure, la science infuse du Christ ne fut, elle aussi, qu'une science infuse *per accidens* (2).

Gaudentius résout la difficulté en niant purement et simplement la mineure du syllogisme qui l'exprime. Il affirme, en effet (3), qu'aux yeux de saint Bonaventure, Adam fut doté, à sa création, d'une science infuse *per se*. La réponse serait péremptoire, s'il était absolument certain que le Maître eût ainsi attribué au premier homme, encore dans l'état d'innocence, cette science de soi infuse. Mais est-ce absolument certain ? D'autre part, en admettant que saint Bonaventure l'eût fait, eût-ce été à bon droit ? Personne, dit Vasquez (4), n'a jamais osé soutenir que notre premier père pouvait se servir de la science infuse sans la conversion aux images sensibles, conversion qu'exige, seule, la science infuse *per accidens* et dont

(1) *De mysterio Incarnationis*, Disp. XX, sect. I.
(2) Suarez (édit. Vivès), in III p., quest. IX, Disp. XXV, sect. III, § 2.
(3) Loc. supra cit. (Tract. *de Salvatore Christo*, Disp. XIV, quest. IX).
(4) In III p., Disp. III, cap. I.

Digitized by Google

use, ou n'use pas, *pro libitu,* le sujet pourvu de la science de soi infuse.

Aussi bien, pouvons-nous laisser de côté cette question de la science d'Adam, question qui ne vient qu'indirectement à notre sujet et risquerait d'ailleurs de nous entraîner au-delà des bornes fixées à la présente étude.

Quelle que soit, en effet, la nature de la connaissance infuse que saint Bonaventure concède à notre premier père, il est hors de doute qu'il reconnaît au Christ une science *de soi* infuse. Les preuves que nous avons données de ce fait nous semblent pleinement concluantes et on a pu remarquer qu'elles sont, à peu près toutes, indépendantes de la question : Quelle science convient en propre à l'état de nature innocente ?

Sans doute, le Docteur Séraphique tire argument, pour établir qu'il faut attribuer à l'âme du Christ ce qu'il appelle la science de simple connaissance, et que nous appelons maintenant la science de soi infuse, de ce principe que l'intelligence humaine du Sauveur ne devait pas être inférieure à celle d'Adam (1). Mais son raisonnement est un raisonnement *a fortiori :* Adam eut une science infuse ; à plus forte raison donc, le Christ dut-il en avoir une, lui aussi. Avec un tel mode d'argumentation, le fait que la science d'Adam eût été seulement une science infuse *per accidens,* n'entraînerait pas nécessairement la conséquence : donc la science infuse du Christ ne fut pas autre chose, elle-même, qu'une science infuse *per accidens*.

Au surplus, saint Bonaventure n'établit pas seulement la comparaison qui sert de base à son argumentation entre l'intelligence humaine du Christ, d'une part, celle d'Adam, de l'autre. Il l'établit aussi entre cette même intelligence humaine du Christ et l'intelligence des anges, ou de toute autre créature douée de raison (2). Or, ni Bonaventure, ni personne ne nie que, posée la création, Dieu ne concède la science de soi infuse aux anges et aux âmes séparées, et ne la puisse concéder, s'il lui plaît, à des âmes encore *in statu viae*. Mais cela admis, que reste-t-il de la difficulté soulevée par Suarez ?

Simplement que l'une des raisons invoquées par le Docteur Séraphique pour établir l'existence, dans l'âme du Sauveur, d'une science infuse, ne va pas jusqu'à conclure, en rigueur de

(1) In III Sent. Dist. XIV, art. III, quest. I, *Fundamentum* 2.
(2) Ibid. *Fundamenta* 1 et 3.

Digitized by Google

logique, à la nature *essentiellement* infuse de cette science. Là-dessus, nous passons volontiers condamnation. Non moins volontiers même, nous le déclarons : l'Angélique fut mieux inspiré que son saint ami, en recourant en l'espèce à la nécessité d'accorder au Sauveur un mode de connaissance répondant à celui des anges et des esprits séparés, plutôt qu'à celle de lui concéder la science répondant, en propre, à l'état d'innocence (1). Mais de ce qu'un docteur s'appuie sur une raison insuffisante pour établir telle ou telle proposition, s'ensuit-il qu'il n'admette pas cette proposition, alors surtout qu'il l'étaie d'autres preuves, dont on ne peut révoquer en doute la valeur, et qu'elle demeure en harmonie parfaite avec l'ensemble de sa doctrine ?

Ainsi, des arguments sur lesquels saint Bonaventure eût basé sa prétendue négation, le moins qu'on puisse dire est qu'ils sont tout à fait étrangers à sa pensée. L'un d'eux se trouve bien dans la lettre de son texte, mais à titre d'objection, aussitôt et victorieusement réfutée !

Que conclure donc, sinon que notre seconde assertion, et la démonstration que nous en avons tentée, restent intactes : saint Bonaventure, aussi bien que saint Thomas, enseigne l'existence, dans l'âme humaine assumée par le Verbe incarné, de ce mode supérieur de connaissance que les Théologiens plus récents ont nommé : *scientia infusa per se*.

FR. JERÔME DE PARIS.
O. M. C.

Rome, Avril 1921.

(1) *Sum. Theol.*, III p., quest. IX, art. III, in corp. ; et quest. XI, art. 2, in corp.

Digitized by Google

L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE S. BONAVENTURE ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

(Suite) (1)

II

L'ORDRE, LA DOCTRINE DES LIVRES DE L'IMITATION ET S. BONAVENTURE.

L'Imitation de Jésus-Christ, parue au plus tard vers 1420, pour le premier livre, et 1426 pour les trois autres, continue historiquement la spiritualité des Frères de la Vie Commune. Elle vient après l'œuvre de Florent Radewyns et de Gérard de Zutphen. Elle a des rapports évidents de dépendance avec les écrits de Jean Vos de Huesden, Pierre Gerlac, Henri de Mande et surtout Jean de Schoonhoven, du monastère de Groenendaele près de Bruxelles (2). Nous avons l'avantage d'en posséder un manuscrit daté de 1441, portant la signature de Thomas a Kempis (3). C'est un cas, plutôt rare dans l'histoire littéraire du Moyen-Age, que de posséder des manuscrits autographes. Les œuvres littéraires nous sont habituellement parvenues dans

(1) Cf. *Études Franciscaines*, janvier-mars 1921.

(2) *Vacandard*. Revue du Clergé Français, t. 56, p. 665-670.

(3) Mgr Puyol dans son livre : *Descriptions Bibliographiques des Manuscrits*, etc., Paris. Retaux MDCCCXCVIII, recense 345 manuscrits du célèbre ouvrage ; mais un seul est autographe. — On ferait bien de remarquer, que la vogue de ce livre spirituel ne date pas du XVe siècle, mais du XVIe ; S. Ignace l'a mis entre les mains de ses enfants, avec son livre *des Exercices*. C'est la Compagnie de Jésus, qui en a popularisé l'usage. Ce nombre de 345 n'a aucune signification par lui-même. Nous possédons du *de Profectu Religiosorum* de David d'Augsbourg, 400 manuscrits. Cela n'a pas empêché ce bel ouvrage de perdre la vogue, dont il a joui pendant trois siècles.

Digitized by Google

des transcriptions de copistes, faites sans critique, ou dans des éditions de libraires qui, pour en favoriser la vente, les gratifiaient d'un nom d'auteur, connu et estimé. Il est vrai que les adversaires des droits de Thomas, ne voient dans cette signature, qu'une apostille de copiste et non d'auteur. Les deux choses ne sont point contradictoires dans un seul homme, puisque Thomas a Kempis a terminé par la même signature, une autre copie de certaines œuvres incontestées (1). Pour soutenir leur thèse, les adversaires acceptent légèrement ce fait, moralement inexplicable : un copiste transcrivant en tête de ses œuvres personnelles, des ouvrages qu'il n'a pas composés. Il fait cela, au plus tard en 1441, trente ans avant sa mort arrivée en 1471, et personne ne proteste. Au contraire des chroniqueurs contemporains, Busch l'historien autorisé de Windesheim en 1464, Herman Reyd en 1454, lui attribuent la paternité de *l'Imitation*. Telle était, avant la mort d'a Kempis, la tradition de Windesheim.

A ces *titres strictement historiques* les adversaires opposent un manuscrit d'Arone non daté, qui attribue *l'Imitation* à Jean Gersen. Ce Jean Gersen, dont l'existence ne nous est connue et certifiée par aucun autre document historique, est renseigné sur certains manuscrits, comme chancelier de l'Université de Paris. C'est ce qui a corroboré le sentiment de certains critiques, Monseigneur Duchesne entr'autres, insinuant que le prétendu abbé de Verceil n'a jamais existé : des copistes maladroits auraient converti le nom de Gerson, à qui plusieurs manuscrits attribuent *l'Imitation,* en celui de Gersen. Jean Gersen serait ainsi, quoi qu'on en ait dit « le fils d'une faute d'orthographe » (2). Pour tout lecteur impartial la thèse des Kempistes repose seule sur la preuve historique du témoignage. La thèse adverse s'étaie surtout, d'après Monseigneur Malou (3), de conjectures, d'hypothèses, de comparaisons arbitraires. C'est de la critique interne qui en l'occurence, ne peut prévaloir contre la critique externe. D'ailleurs même sur le terrain de cette critique interne, la thèse des Kempistes l'emporte encore sur celle de leurs adversaires. Arrêtons là ce bref résumé ; nous le donnons, afin de montrer la légitimité de notre recours à saint

(1) *Vacandard,* op. cit., p. 673.

(2) *Vacandard,* loc. cit., p. 679.

(3) Recherches Historiques et critique sur le véritable auteur du livre de *l'Imitation.* Éd. 3 p. 177.

Digitized by Google

Bonaventure, pour l'intelligence du livre de *l'Imitation de Jésus-Christ*.

Afin d'éviter toute méprise, il est nécessaire de préciser le but poursuivi. A cette fin, nous recourons à l'intéressant ouvrage du R. P. Dumas : *Introduction à l'union intime avec Dieu : l'Imitation de Jésus-Christ* (1). L'auteur nous y donne, ce qu'il appelle la théologie mystique de *l'Imitation*. C'est dans le *De adhaerendo Deo*, attribué au bienheureux Albert le Grand, qu'il trouve ce qu'il appelle la métaphysique de *l'Imitation*. A l'appui de sa thèse, le P. Dumas transcrit un passage du chapitre troisième du *de adhaerendo Deo*. Cet extrait nous est présenté comme le commentaire de cette ligne de saint Thomas : « *Perfectio hominis in eo consistit quod totaliter inhaereat Deo* » (2). « Le bienheureux Albert le Grand, maître de saint Thomas avait donné d'avance un commentaire achevé de la thèse de son disciple » (3). Ce que le P. Dumas a fait, en recourant au Docteur Angélique et au bienheureux Albert le Grand, nous devons le faire, avec une probabilité historique très grande, en recourant à saint Bonaventure et aux auteurs franciscains.

La citation faite par le R. P. Dumas est déjà une certaine confirmation de notre point de vue. Que le révérend Père ouvre l'édition nouvelle du *de Profectu Religiosorum,* donnée par les éditeurs de Quaracchi (4) ; il y trouvera le texte du chapitre III du *de Adhaerendo Deo*. L'œuvre de David d'Augsbourg remonte à 1246. Cela suffit déjà pour établir la dépendance du bienheureux Albert le Grand, qui aurait composé son opuscule vers la fin de sa vie. Il mourut en 1280. Dans cette conjoncture, on ne voit pas très bien, comment ce texte a été le commentaire anticipé de saint Thomas, qui commença la Somme en 1265 et mourut en 1274. Surtout on ne voit pas comment il serait la métaphysique qui aurait inspiré l'*Imitation*. Le R. P. Dumas rejette l'attribution du célèbre ouvrage à

(1) Paris 1913. Tequi, p. 10-13. A cette occasion je note que j'ai poursuivi mon étude des rapprochements de *l'Imitation de Jésus-Christ* et de S. Bonaventure, indépendamment de l'œuvre du R. P. Dumas. Je n'en ai eu communication qu'en 1916. A cette date ma conviction personnelle était faite. La similitude de certaines de nos vues, n'en a que plus de sa valeur, puisqu'elles supposent quelque chose d'objectif, s'imposant à un lecteur réfléchi.

(2) *Summa*, 2, 2, q. 186, 1.

(3) Op. cit., p. 12.

(4) *De Exterioris et Interioris hominis compositione fr. David ab Augusta 1899 ad Claras Aquas* (Quaracchi), p. 345 et 346, n° 7 et 8.

Digitized by Google

Thomas a Kempis (1). Il se rallie au sentiment de Mgr Puyol, qui tient pour l'hypothétique Gersen, hypothétiquement mort en 1245. Si comme l'écrit Grabman, le *de Adhaerendo Deo* n'est pas d'Albert le Grand, mais de Jean Von Kastl, bénédictin du XIVe siècle (2), en l'antériorité nécessaire vis-à-vis de Gersen, la postériorité réelle de cette métaphysique de l'*Imitation*. Au contraire.

Quant à l'expression « *Adhaerere Deo* » elle se trouve suffisamment répétée dans l'ouvrage de David d'Augsbourg, pour qu'il ne faille pas chercher ailleurs, une autre source de provenance. Cela se comprend à merveille dans la thèse de l'attribution à Thomas a Kempis. Nous savons qu'il a trouvé le *de Profectu Religiosorum,* dans la bibliothèque des Frères de la Vie Commune (3). Avant de commencer notre exposition, nous tenons à noter encore deux témoignages intéressants à propos de saint Bonaventure. Le premier est de Daunou. Nous le rencontrons dans Mgr Puyol (4). «*Daunou, unus e scriptoribus litte rariae Francorum Historiae, jam de Litteratura tredecimi aevi, tom. XVI, adverterat quod, si hujus aetatis esset liber de Imitatione, affectus tam plenus, scholasticum modum ipsi Bonaventurae haud alienum, sane saperet* ». Si l'*Imitation*, conclut Daunou, était du XIIIe siècle, ce livre, si plein de sentiment, se rattacherait certainement, par sa manière, à la scolastique propre à saint Bonaventure ». Il n'est pas question de le rapprocher de saint Bonaventure au point de vue de la composition, mais bien de l'influence reçue. Pour cela, il n'est pas nécessaire qu'il ait été composé au XIIIe siècle. C'est ce que nous pensons.

Le second témoignage nous est fourni par l'abbé Alix et son frère, qui vers 1855 publièrent deux volumes de « Théologie Séraphique » (5). « Si la popularité si bien méritée de l'*Imitation de Jésus-Christ* n'était pas désormais établie, nous ne craindrions pas de dire, que le *Soliloque* égale le mérite de ce

(1) *Dumas*, op. cit., p. XXV, note 1. Il y parle de *travaux récents* sur Thomas a Kempis. Qu'il veuille bien remarquer que dans la controverse, ce sont les travaux sur Gersen qui sont récents. Jusqu'au XVIIe siècle, Thomas a Kempis a été en possession indiscutée de la paternité de son œuvre. L'ouvrage de Mgr Malou, d'une érudition si solide, est à consulter sur cette question.

(2) *Grabman*. — Der Benediktinermystiker Jhoannes von Kastl. — *Teolog. Quartalschr*. 1920. p, 186-235.

(3) Voir notre premier article p.38 et 39 du tom. XXIII.

(4) *Mgr Puyol*. Descriptions bibliographiques, etc. p. 59.

(5) *Abbé C. Alix et M. Acc. Alix*. Théologie Séraphique, volume II, contenant le *Soliloque*, p. VII.

Digitized by Google

livre, ou même le surpasse. Il y a autant d'onction et certainement plus de doctrine dans le *Soliloque* que dans l'*Imitation*. Peut-être la scolastique s'y fait-elle plus sentir, mais nous ne disons pas que ce soit un defaut. La scolastique, en effet, du moins la bonne scolastique, préserve la théologie mystique, des excès dans lesquels elle peut facilement tomber, et elle la complète. La scolastique recherche la théorie, la mystique tend à réaliser immédiatement dans la volonté et les actes extérieurs, les données de la foi. L'une s'occupe de la recherche scientifique, l'autre des applications de la science à la perfection de la vie. Tandis que la scolastique retrace avec une minutieuse exactitude, dans ses écrits, le divin modèle qu'elle contemple, la mystique réalise dans un vivant amour, dans *la foi qui opère par la charité,* le type divin qui lui est offert. « Dans la scolastique, dit Gerson, domine la puissance de l'intelligence *(potentia intellectus circa verum);* dans la mystique, la puissance des affections pour goûter le bien *(potentia affectuum circa bonum)* ». Cette double puissance anime le *Soliloque*. D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement? Saint Bonaventure ne se montre-t-il pas, dans presque tous ses ouvrages, avec ce double caractère de la lumière et de l'onction, de la science et de la charité, de la foi et des œuvres, et n'est-ce pas à cause de cela qu'on a dit de lui : *lucet et ardet,* qu'il brille et qu'il brûle, qu'il éclaire et qu'il enflamme? De même donc que, par son génie, il résume dans sa personne et dans ses œuvres, la double tendance et le double caractère de l'école franciscaine, il se résume lui-même dans le *Soliloque,* où brillent du plus vif éclat ses lumières séraphiques, et où brûlent aussi du plus ardent amour, ses séraphiques affections ». Ce magnifique éloge n'est pas exagéré. Sans parler des précisions que saint Bonaventure nous fournira lui-même sur sa méthode, nous n'y voudrions qu'une petite correction. Au lieu de « séraphiques affections », nous mettrions *ses lumineuses affections,* pour s'opposer adéquatement « aux lumières séraphiques ». On préciserait ainsi parfaitement *la connaissance d'amour,* qui est propre à la Théologie mystique.

*
* *

La question préjudicielle, pour l'intelligence des livres de l'*Imitation de Jésus-Christ,* c'est ce que nous appellerions son genre littéraire. Nous allons la résoudre, en recourant aux lumières

Digitized by Google

du Docteur Séraphique. Ouvrons le *Breviloquium* (1). Nous y apprenons que l'Écriture-Sainte est la Théologie ou manifestation de Dieu. Cette théologie a son *origine,* son *développement* et son *terme*. Son *origine* est divine, car c'est à Dieu qu'il appartient de se manifester. — Son *développement* est adapté aux exigences de la capacité humaine. C'est évident, la manifestation doit s'adapter à la nature de l'être qui la reçoit ; sans quoi elle serait inutile, ne pouvant atteindre son but. — Quant à son *terme,* son fruit en d'autres mots, c'est la surabondance de la surplénitude de la félicité. L'être qui évolue, n'est pas condamné à une évolution indéfinie; il doit connaître un terme, où il atteint son achèvement. « *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi...* Ephes. III 14-19. *Magnus Doctor gentium et praedicator veritatis, divino repletus spiritu, tamquam vas electum et sanctificatum, in hoc verbo aperit sacrae Scripturae, quae theologia dicitur,* ORTUM PROGRESSUM *et* STATUM ; *insinuans ortum Scripturae attendi secundum influentiam beatissimae Trinitatis, progressum autem, secundum exigentiam humanae capacitatis, statum vero sive fructum, secundum superabundantiam superplenissimae felicitatis* ». Comment se fait le développement de l'Écriture-Sainte ou de la Théologie ? *Progressus autem sacrae Scripturae non est coarctatus ad leges ratiocinationum, definitionum et divisionum juxta morem aliarum scientiarum* » (2). Ce développement n'est pas astreint aux lois des raisonnements, des définitions et des divisions, comme les autres sciences. Dans les sciences ordinaires, l'homme est dépendant des *raisons des choses,* qu'il atteint par la connaissance. Il doit les exprimer, en les précisant par la définition et la division. Ce sont les *quidditates rei.* Cette même opération se répète sur les parties constatées dans les choses ; ainsi se développe la manifestation *démonstrative* de l'objet d'une science. L'esprit devant s'adapter aux raisons objectives des choses, qu'il considère et manifeste à d'autres, c'est ainsi qu'il élabore un traité démonstratif, logique et complet. Évolution logique objective, plénitude du développement tels sont les deux caractères d'un traité proprement dit.

Il n'en est pas ainsi, lorsqu'il s'agit de donner à l'homme, par la lumière surnaturelle, une connaissance suffisante au salut. « *Cum secundum lumen supernaturale procedat ad dan-*

(1) Op. S. Bon., t. V. *Breviloquium*. Prolog. p. 201-202.
(2) Op. S. Bon., loc. citato.

Digitized by Google

dum homini viatori notitiam rerum sufficientem secundum quod expedit ad salutem... — Quantum expedit de ipso habere notitiam ad salutem (1). Le salut est l'étalon, d'après lequel se mesure le *quale* et le *quantum* de la connaissance, donnée par l'Écriture-Sainte. Ce n'est pas sans motif, que saint Bonaventure parle de *notitia,* simple connaissance par notification, différente de la connaissance par les raisons intrinsèques. Le motif en est très simple ; c'est que nous n'avons du surnaturel, qu'une connaissance singulière, historique. « La doctrine de l'Écriture-Sainte n'existe, que pour nous rendre bons et procurer notre salut. Or cela ne se fait pas, par la simple considération d'intelligence, mais plutôt par l'inclination de la volonté. C'est pourquoi l'Écriture divine a dû nous être donnée de la manière la plus favorable à incliner notre volonté. Aussi, parce que notre puissance de sentiment est mue davantage, par les exemples que par les arguments, par les promesses que par les raisonnements, par les dévotions que par les définitions, l'Écriture n'est pas astreinte à la méthode de définition, de division et de généralisation, pour établir les propriétés de son objet, comme les autres sciences ; mais elle a dû avoir ses modes propres, selon les inclinations diverses qui sollicitent les esprits. Si quelqu'un reste insensible aux *préceptes* et aux *défenses*, la narration des *exemples* pourra l'émouvoir ; si ceux-ci ne le touchent pas, qu'il soit sollicité par les *bienfaits* qu'on lui montre ; cela même inutile, qu'on recoure aux *avertissements appropriés,* aux *promesses véridiques*, aux *menaces terribles,* de telle sorte que, par là au moins, il soit excité à la dévotion et à la louange de Dieu. Il percevra alors la grâce, qui le dirigera dans les œuvres de vertu. — Mais ces *modes narratifs* ne peuvent se faire, par voie de certitude rationelle, les faits particuliers ne se prouvant pas démonstrativement. C'est pourquoi, de peur que l'Écriture ne vacillât dans le doute, et par cela même laissât indifférent, au lieu de *certitude de raison,* Dieu a pourvu, en lui donnant la *certitude d'autorité.* Cette certitude est tellement grande, qu'elle l'emporte en excellence, sur toute perspicacité du génie humain... En résumé, la connaissance du surnaturel relève de la révélation et non de l'investigation humaine (2).

(1) Op. S. Bon., loc. citato.

(1) Op. S. Bon., t. V, p. 206 et 207, § 5. *Quia enim haec doctrina est, ut* BONI FIAMUS ET SALVEMUR ; *et hoc non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis : ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo*

Digitized by Google

Impossible donc, d'écrire un traité de spiritualité, par investigation de raisons intrinsèques qui nous échappent. Mais si on ne peut composer un traité dans le sens strict, on peut cependant essayer de nous présenter l'ensemble des faits, en corps de doctrine. Cette systématisation se fait par une élaboration extrinsèque de l'esprit. On y pratique, mais toujours extrinsèquement, la méthode des définitions et divisions, pour donner une idée claire des réalités considérées. On les rapproche des grands principes de la raison, des données certaines de la foi, afin de montrer que notre adhésion est raisonnable, et de prémunir contre l'erreur, le sens personnel. Que l'on veuille se reporter au bel opuscule de Gerson, *de Mystica theologia* (1). C'est le véritable type de ce genre de traité. Il expose la méthode à suivre dans la science de la spiritualité, et les applique lui-même avec maîtrise. Comparé à ce que nous possédons maintenant, il paraîtra insuffisant. Car au cours des siècles qui suivirent, nos traités de mystique se sont augmentés d'une foule de détails. Simple développement de détails cependant ; les grandes lignes, les lignes immuables, sont fixées dans les vieux auteurs. C'est à eux qu'il faut revenir ; et nous constaterons avec étonnement, combien leurs idées étaient claires et riches, et combien peu nous avons ajouté à leur doctrine solide.

Les yeux fixés sur ces principes, si nous ouvrons les livres de l'*Imitation,* nous devrons convenir qu'ils ne constituent pas un traité, ni dans le sens strict, c'est évident, ni dans le sens large. Ils nous parlent des choses spirituelles, mais sans intention de nous les présenter, dans l'ordre le plus logique et le plus

magis possemus inclinari. Et quia magis movetur affectus AD EXEMPLA *quam ad argumenta, magis ad* PROMISSIONES *quam ad ratiocinationes, magis per* DEVOTIONES *quam per definitiones ; ideo Scriptura ista non debuit habere* MODUM DEFINITIVUM, DIVISIVUM ET COLLECTIVUM, *ad probandum passiones aliquas de subjecto ad modum aliarum scientiarum ; sed oportuit, quod haberet* MODOS PROPRIOS, *secundum varias inclinationes animorum diversimode animos inclinantes ; ut, si quis non movetur ad* PRAECEPTA *et* PROHIBITA, *saltem moveatur per* EXEMPLA *narrata ; si quis non per haec movetur, moveatur per* BENEFICIA *sibi ostensa ; si quis nec per haec movetur, moveatur per* MONITIONES *sagaces, per* PROMISSIONES *veraces, per* COMMINATIONES *terribiles, ut sic saltem excitetur ad* DEVOTIONEM *et* LAUDEM DEI, *in qua percipiat gratiam, per quam dirigatur circa opera virtuosa.*

Quoniam igitur hi modi narrativi non possunt fieri per viam certitudinis rationum, quia particularia gesta probari non possunt ; ideo ne Scriptura ista tamquam dubia vacillaret, ac per hoc minus moveret, loco CERTITUDINIS RATIONIS *providit Deus huic Scripturae* CERTITUDINEM AUCTORITATIS *quae adeo magna est, quod omnem perspicacitatem humani ingenii superexcellit... non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam* ».

(1) Gersonis opera, t. III, col. 252 et seq. Parisiis MDCVI.

Digitized by Google

complet. Pas de souci de définitions et de divisions, tout au plus des signalements concrets, dont l'unité n'apparaît pas toujours immédiatement ; d'où résulte une certaine obscurité. Tout cela est présenté d'une manière, que nous qualifierions de lyrique, d'après l'impression personnelle de l'auteur, au moment où suivant ses lumières intérieures, il rédigeait les conseils, qu'il estimait devoir nous donner. Ce sont des sentences, très justes en elles-mêmes, dont on ne perçoit pas toujours instantanément, l'ordre et la raison. Faisons en l'expérience, sur le chapître huitième du premier livre : *De Cavenda nimia familiaritate.* Où se trouve la notion précise de cette familiarité ? Quelle est la raison de ce chapître et la place qu'il occupe, dans le premier livre ? Chaque verset est un détail ou une remarque morale. Il y est question successivement, de l'ouverture de cœur à une personne spirituelle, des jeunes gens et des étrangers, des riches et des grands, des humbles et des simples, des fervents et réguliers, des femmes, de Dieu et de ses anges. Puis, vient une formule synthétique : « Il faut avoir de la charité pour tout le monde, mais la familiarité n'est pas à propos ». C'est probablement la maxime centrale du chapitre, qui laisse soupçonner, dans la familiarité, un certain attachement déréglé d'amour-propre. Enfin deux versets nous rappellent, qu'on perd souvent à être vu de trop près. Avouons que nous sommes bien loin de la manière classique, issue de la scolastique, qui, avant d'entrer dans les détails, nous redit à satiété, ce qu'elle va nous exposer, et qui insiste sur les transitions. C'est bien le style un peu nuageux du Nord. Personnellement, nous n'avons bien compris ce chapitre, que le jour où nous l'avons situé dans les remous des mouvements spirituels, qui apparaissent aux XIVe et XVe siècles, dans les Pays-Bas et la vallée du Rhin : Beggards, Frérots ou Fraticelles, Béguines, Porettistes de Marguerite Porette, à Bruxelles Bloemardine, la réformatrice que combattit Ruysbroeck. « En 1410 l'hérésie de Bloermardine venait de réapparaître, sous le nom de secte des Hommes d'intelligence. — *Mannen van oordeel — homines intelligentiae* » (1). On comprend alors l'opportunité de ces conseils, sur les relations religieuses sociales et la vigilance qu'il faut y apporter. Mais il n'en est pas moins vrai, que le procédé littéraire manque de clarté.

Saint Bonaventure nous fournit encore sur le procédé litté-

(1) *Auger* : Étude sur la Mystique des Pays-Bas au Moyen-Age, p. 148-153.

Digitized by Google

raire, une remarque à retenir. La méthode d'exposition, nous dit-il, diffère chez l'écrivain ou le prédicateur, suivant qu'ils s'adressent à des *intelligentes* ou à des *sensuales*. Cette indication se trouve dans le commentaire de saint Luc (1). « *Iterum beatitudines in Matthaeo proponuntur pluraliter et in tertia persona, quia loquitur ad* INTELLIGENTES ; *in Luca particulariter et in secunda persona, quia loquitur ad* SENSUALES. *Ex his colligi possunt rationes aliarum diversitatum ; quia* PRO DIVERSITATE AUDIENTIUM, DIVERSIMODUS EST SERMO DOCTORUM, *secundum illud Apostoli* » (2). « *Sermo vester semper sit in gratia sale conditus, ut sciatis quomodo vos oporteat unicuique respondere* ». Quel est le sens de cette distinction ? Les *Intelligentes* — *intus legere* — sont ceux à qui on peut parler en propositions générales, énoncées à la troisième personne. Ils évoquent facilement les cas concrets, compris dans l'extension de l'idée générale. Les *Sensuales,* au contraire, sont ceux qui ne comprennent facilement que les énonciations, concrètes comme les choses sensibles. On leur parle dans le style direct, à la seconde personne. Saint Bonaventure a des opuscules mystiques rédigés d'après ce double procédé. Les quatre livres de l'*Imitation* sont manifestement écrits, d'après la méthode adaptée aux *Sensuales*. Si nous ajoutons qu'ils sont loin d'épuiser toute la doctrine spirituelle, nous aurons caractérisé le genre littéraire des célèbres opuscules.

On peut, nous semble-t-il, les regarder comme un recueil de pensées et affections sur la vie spirituelle. Méditations et élévations, qui n'ont pas l'ambition d'être un traité systématique, ils atteignent leur but, en apportant aux âmes lumières et émotions spirituelles. On les a appelés une *somme de la théologie mystique*, mais sans raison, croyons-nous. Aussi ne partageons-nous pas le sentiment du R. P. Dumas. « On a dit avec raison que l'*Imitation de Jésus-Christ* est à la théologie mystique ce que la Somme de saint Thomas est à la théologie scolastique. Aussi est-ce à la même époque, semble-t-il qu'on doive faire remonter, comme l'admet Mgr Puyol, l'origine de ce livre inimitable; à ce treizième siècle, où la foi a inspiré dans les arts chrétiens comme dans la science théologique, des œuvres, qu'on cherche à imiter, qu'on amplifie mais qu'on ne surpasse pas » (3).

(1) Op. S. Bonav., t. VII, p. 152, col. 2, nº 63.
(2) Ad Colos. IV, 6.
(3) Dumas. op. cit. p. XXIV.

Digitized by Google

Si l'on comprend bien la signification du mot *Summa*, il est extraordinaire qu'on emploie ce mot à propos des livres de l'*Imitation*. De plus ce passage renferme un exemple typique de cette histoire déductive, qui établit ce qui est, non par les documents positifs, mais par des considérations subjectives.

*
* *

Il est entendu que l'*Imitatio Christi* ne constitue pas un traité systématique. Mais absence de systématisation ne signifie pas absence d'ordre. Puisqu'il y est question de vie spirituelle et que cette vie spirituelle suppose dans l'être qui la vit, des conditions précises de son évolution vitale, nous devons rechercher l'ordre objectif, auquel non seulement les représentations de la connaissance, mais la vie elle-même sont assujettis. C'est dans ce domaine, que les relations de l'*Imitation* avec saint Bonaventure sont intéressantes : au point de vue externe, parce que nous avons un indice de l'utilisation par l'écrivain, du Docteur séraphique ; au point de vue interne, parce que les rapprochements de la doctrine sont frappants. La comparaison suivante me semble les exprimer très heureusement. Il y a entre saint Bonaventure et Thomas a Kempis, dans l'*Imitation*, le rapport qui, dans un tissu, existe entre la chaîne et la trame. La chaîne est inutile sans la trame, mais la trame suppose la chaîne. Dans le cas qui nous occupe, saint Bonaventure a fourni la chaîne, c'est-à-dire, l'ordre général, déjà adapté par Florent Radewyns à la spiritualité concrète des Frères de la Vie Commune, et Thomas a Kempis y a ajouté la trame personnelle de son travail d'écrivain, expérimenté dans les grâces intérieures. Ceci s'entend de l'*Imitation* telle qu'elle nous est donnée, dans le manuscrit de Bruxelles ; il a ceci de caractéristique, qu'il nous présente les quatre livres dans un ordre différent de celui des éditions que nous employons. Le troisième livre nous est donné comme le quatrième et vice-versa, le quatrième comme troisième. Partant de ce principe, que l'auteur connait mieux que les autres l'ordre intime de sa pensée, il nous semble plus logique de nous en tenir au témoignage de ce manuscrit, d'autant plus que cet ordre correspond à une indication de saint Bonaventure. Nous avons donc été amené à formuler la proposition suivante :

Les livres de l'Imitation de Jésus-Christ reproduisent la triple voie purgative, illuminative et unitive, telle qu'elle a été nommée et exposée par saint Bonaventure. Dans cette manière de voir

Digitized by Google

le livre « Du Sacrement », faisant partie de la voie illuminative, doit faire suite au second livre. Thomas a Kempis a repris pour développer *en entier*, le plan dont Florent Radewyns n'avait donné que les voies purgative et illuminative. Il a réussi cette belle œuvre, de baigner dans une atmosphère d'émotion surnaturelle, l'ascétisme très analytique de l'école à laquelle il appartient, *en menant son exposé, jusqu'au stade mystique de la Consolation intérieure.*

Voyons la valeur de ces affirmations, à la lumière des textes du docteur Séraphique.

Le point de vue externe documentaire

A ce point de vue, nous devons relever le fait suivant. La seule citation d'auteur, dans toute l'*Imitation*, outre les textes scripturaires, est une parole de saint François : « *Nam quantum unusquisque est in oculis tuis, tantum est et non amplius, ait humilis sanctus Franciscus* ». Car ce que chacun est à vos yeux, c'est ce qu'il est et rien de plus, a dit l'humble saint François (1). Quelle est la source, d'où provient cette citation ? Si nous consultons les documents, nous trouvons cette parole, sous deux formes un peu différentes. Les *Trois Compagnons* et les *Œuvres de saint François* nous donnent la rédaction suivante : « *Quantum est homo coram Deo, tantum est et non plus* » (2). La légende de saint Bonaventure nous donne au contraire la formule : « *Quantum est homo in oculis Dei, tantum est et non plus* », rédaction que nous voyons reprise par Barthélemy de Pise, dans ses célèbres *Conformités* (3). La différence entre les deux textes porte sur le *coram Deo* et *in oculis Dei.* La citation de l'*Imitation*, dépend manifestement de saint Bonaventure, puisqu'elle reproduit *in oculis Dei*, et non pas *coram Deo*, qui dans la citation introduite à la seconde personne serait devenue *coram te*, comme l'autre est » *in oculis tuis* ».

Les renseignements de l'histoire confirment cette conclusion. La *Legenda* du Docteur séraphique fut approuvée par le chapitre

(1) Imit. Christ. l. III, c. 56, dernier verset.

(2) *Tres Socii* legenda, edition Marcellino da Civezza. Romae 1899, p. 144 nº 6. — *Oper. S. Francisci* edit. Lemmens. Quaracchi, admonitio XX, p. 15.

(3) *Op. Bonav.* t. VIII, Leg. c. VI, nº 1, p. 520. — Quant à Bartélemy de Pise, cf. *Analecta Franciscana* t. IV, p. 583. Cet ouvrage célèbre fut écrit de 1385-1390 Le chapitre général, réuni à Assise le 2 août 1399, auquel il fut présenté, le loua grandement.

Digitized by Google

général de 1266, « *suppressis aliis quibusque legendis* » dit l'Annaliste. Quoi qu'il en soit de la portée du décret capitulaire, où se rencontre : « *Quod omnes légendae de beato Francisco olim factae deleantur,* » (1) le résultat a été, la grande diffusion dans l'ordre de cette légende et l'oubli des autres, qui ne furent plus transcrites à l'usage du chœur ou de la lecture au réfectoire. De là, le petit nombre de manuscrits de ces dernières, qui nous restent. Par contre, l'œuvre de saint Bonaventure nous est conservée en 93 manuscrits latins et 43 de langue vulgaire (2); dans ces chiffres les anciens Pays-Bas sont représentés : manuscrits latins : par 4 de Bruxelles, 1 de Liége et 6 d'*Utrecht* — manuscrits néerlandais : par 3 de La Haye 1 de *Deventer*, 1 de Bruxelles, 1 de *Leyde* et 1 d'*Utrecht*. On peut par ces indications, se faire une idée de sa diffusion, dans le pays des Frères de la Vie Commune.

Dans quel but faire ces remarques minutieuses ? Pour rappeler, qu'avec la Légende de saint François du Docteur séraphique, Thomas a Kempis a eu entre les mains une admirable *Imitation de Jésus-Christ ;* on pourrait l'appeler l'épopée de l'Imitation du Christ par saint François. Il n'est pas invraisemblable de penser que ce livre a aidé l'auteur de l'*Imitation* à concevoir et fixer la doctrine qui lui est chère. A toutes les pages chantent les *Christi servus*, *famulus Christi, Christi pauperculus*, *Christi sectator, Christi athleta, Christi miles, ipse christianissimus pauper*, *humilis Christi servus, ad scholas humilis Christi ;* et puis les expressions plus intimes et plus brûlantes : *servus et amicus Altissimi, Sponsi amicus Franciscus, absque consolatione dilecti, Sponsi familiares attactus*. Telles sont les expressions nouvelles, qui illuminent cette biographie. On comprend la portée de la parole de saint Thomas d'Aquin : « *Sinamus sanctum*, *quia laborat pro sancto* ». (3) Lorsque saint Bonaventure l'écrivait, « c'était un saint qui travaillait pour un saint ». Il écrivait en saint ; son œuvre chante les merveilles de la grâce en saint François ; cependant la coopération généreuse de celui-ci, ses efforts sont suffisamment décrits, pour faire de cette lecture une lecture pratique. Il reste vrai cependant, que le surnaturel occupe la place de beaucoup la plus importante, avec raison d'ailleurs.

(1) Edouardus Alenconiensis S. Franscisci... Thoma de Celano Proleg. p. XLII.
(2) Op. S. Bonav. t. VIII Prol. p. LXXXV — XCII.
(3) Op. S. Bon. t. VIII p. 505 nota 2.

Digitized by Google

Voici quelques-unes des merveilleuses formules du docteur séraphique :

« Elle est apparue la grâce de Dieu, notre Sauveur, ces derniers temps en son serviteur François, à tous les humbles véritables et aux amis de la Sainte Pauvreté. Pénétrés de vénération pour la miséricorde divine surabondante en lui, *ils apprennent à son exemple à rejeter entièrement l'impiété et les désirs de ce siècle, à vivre dans la conformité au Christ et à brûler d'une soif incessante de l'espérance bienheureuse*. Le Dieu très haut, en effet, a regardé ce véritable petit pauvre, ce contrit, avec une condescendance, telle que non seulement il a ressucité cette âme indigente d'entre la poussière de son existence mondaine, mais encore que, pour l'illumination des croyants, *il en a fait un véritable maître de la perfection évangélique, un chef, un héraut*. Ainsi, son témoignage rendu à la lumière, devait préparer au Seigneur, vers les cœurs des fidèles, les voies de la lumière et de la paix. Comme l'étoile matinale au milieu de la nuée, *par la blanche clarté et le rayonnement de ses exemples et de sa doctrine*, il lui fut donné de diriger vers la lumière les hommes assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort » (1).

« *Vrai modèle de soumission*, François attendait que la volonté de Dieu se manifestât. Dès lors, il se soustrait aux embarras du négoce public, priant avec instance la divine Bonté de lui montrer ce qu'il devait faire. *La pratique répétée de la prière augmentait et enflamait en lui les désirs célestes*, et déjà l'amour, qui élevait ses soupirs vers la patrie d'en haut, lui faisait mépriser les choses terrestres : il les regardait comme rien, mais il sentait qu'il avait découvert un trésor caché. Comme un habile trafiquant, il ne pensait qu'à vendre tout le reste, pour s'assurer cette pierre précieuse. Cependant il ignorait encore, comment il accomplirait son dessein. Seulement la grâce lui suggérait, *que le commerce spirituel a son principe dans le mépris du monde, et qu'un soldat de Jésus-Christ doit commencer par se vaincre soi-même*.

Un jour donc, comme il chevauchait dans la plaine, dans le voisinage d'Assise, se présenta à lui un lépreux, dont la rencontre inattendue lui inspira une veritable horreur. Mais, se *reportant aux pensées de perfection qui le préoccupaient déjà, et se souvenant qu'il devait d'abord se vaincre lui-même, s'il voulait devenir soldat du Christ*, il saute à bas de son cheval et court

(1) Op. S. Bon. t. VIII Prolog. 1, p. 504.

Digitized by Google

embrasser le lépreux. Celui-ci tend la main, pensant qu'il s'agit d'une aumône à recevoir ; mais il reçoit et l'aumône et le baiser de François. François remis sur sa monture, et regardant autour de lui, dans cette plaine découverte qu'il parcourait, ne vit plus de trace du lépreux. Plein d'étonnement et inondé de joie, il se mit à chanter avec amour les louanges de Dieu, *prenant la résolution de tendre chaque jour, à quelque chose de plus grand et de plus parfait.*

Il recherchait donc les lieux solitaires, propices aux saintes tristesses ; là, il ne cessait de se livrer à des gémissements ineffables. Dieu exauça tant d'instances. Un jour qu'il priait ainsi dans la solitude, et que sa ferveur l'absorbait en Dieu, *le Christ lui apparut comme attaché à la croix.* A cette vue son âme se fondit, et *la mémoire de la passion du Christ s'imprima dans son cœur jusqu'au plus profond de ses entrailles ; à ce point que désormais quand la crucifixion du Christ lui venait à la pensée, il pouvait à peine retenir ses larmes et ses gémissements*, comme il l'avoua plus tard avec simplicité, sur la fin de sa vie. L'homme de Dieu comprit que cette apparition lui signifiait cette parole évangélique : Si tu veux venir après moi, renonce à toi-même, et prends ta croix, et me suis ».

Dès lors, *il se revêtit de l'esprit de pauvreté, de l'intelligence de l'humilité et du sentiment intime de la piété...* il s'appliqua avec une attention plus vigilante à la mortification de sa chair ; car *la Croix du Christ qu'il portait à l'intérieur dans son cœur, il voulait la faire resplendir à l'extérieur dans son corps.* (1). Quel admirable dyptique ! Le divin Lépreux crucifié et la Victoire de François sur la nature, par la grâce triomphante.

« *Qui pourrait suffire à raconter la charité brûlante, dont Francois, l'ami de l'Époux, était consumé ?* Semblable à un charbon incandescent, il paraissait tout absorbé dans la flamme du divin amour. Subitement, à l'évocation de l'amour de Dieu, il était ému, affecté jusqu'au fond de son être, enflammé, comme si la corde de son cœur vibrait sous l'archet de la voix qui parlait. *Caritatem ferventem, qua sponsi amicus Franciscus ardebat, quis enarrare sufficiat ? Totus namque quasi quidam carbo ignitus divini amoris flamma videbatur absorptus. Subito enim ad auditum amoris Domini excitabatur, afficiebatur, inflammabatur, quasi plectra vocis extrinsecse chorda cordis intérior tangeretur.* Il disait qu'offrir à Dieu pour aumône

(1) Op. S. Bon. t. VIII. Leg. c. II 4-7. p. 507.

Digitized by Google

une telle dîme, était une noble prodigalité, et que ceux qui l'estimaient moins que l'argent, étaient des insensés, puisque le prix inappréciable de l'amour divin suffit, pour acquérir le royaume des cieux, et *que nous devons aimer beaucoup l'amour de Celui qui nous a beaucoup aimés.*

Afin de s'exciter par tous les moyens à l'amour de Dieu, il exultait devant toutes les œuvres sorties de ses mains et du spectacle de cette bonté, il s'élevait à la raison vivifiante et à la cause des causes. *Dans ce qui est beau il avait l'intuition de la suprême Beauté; et dans les vestiges imprimés en toute créature, il poursuivait partout son Bien-aimé, se faisant de tout une échelle, pour atteindre Celui qui est le tout désirable.* Avec les sentiments d'une dévotion inouïe, *il goûtait la Bonté originelle répandue dans les créatures, comme par autant de ruisseaux.* Comme s'il percevait un concert céleste, dans la consonance de leurs propriétés et de leurs activités reçues de Dieu, *à la manière de David, il les exhortait doucement à la louange du Seigneur.*

Le Christ Jésus crucifié comme un faisceau de myrrhe, habitait le sanctuaire de son âme ; en Lui François désirait se transformer par l'incendie de l'amour excessif. Le Pauvre du Christ n'avait rien d'autre que deux *petites pièces de monnaie*, à savoir *son corps et son âme*, qu'il pût offrir avec la charité libérale. Mais telle était l'offrande continuelle, qu'il en faisait pour l'amour du Christ, qu'en tout temps, en quelque sorte, il immolait son corps par la rigueur de ses jeûnes et son âme par l'ardeur de ses désirs. Au dehors, dans le vestibule du temple, c'était un holocauste perpétuel ; dans le temple même, le parfum de l'encens ne cessait de s'élever vers le Seigneur. « *Non habebat aliud Christi pauper nisi duo minuta, corpus scilicet et animam quæ posset liberali caritate largiri* (1).

Quoique, par la charité du Christ, François son serviteur se fut déjà rendu insensible au désir des choses terrestres, il se sentait de par son corps, un pélerin éloigné de son Seigneur. Aussi, de peur de se trouver sans la consolation de son bien-aimé, *absque consolatione dilecti*, il s'efforçait par une prière sans interruption de maintenir son esprit présent devant Dieu. L'oraison en effet était la consolation du contemplatif ; par elle, devenu l'habitant des célestes demeures des Anges, dans ses brûlants désirs, *il cherchait le Bien-aimé, dont seule la paroi de sa chair le séparait.* Cette même oraison présidait à sa

(1) Op. S. Bonav. t. VIII. Leg. c. IX nos 1. 2. 3.

Digitized by Google

vie active ; en tout ce qu'il entreprenait, *défiant de sa propre industrie et confiant dans la bienveillance d'en haut*, il multipliait ses instances et jetait toute sa préoccupation dans le Seigneur.

La grâce de l'oraison, assurait-t-il avec conviction, était désirable, par dessus tout, pour l'homme religieux. Aussi, croyant que sans elle, personne ne pouvait faire de progrès dans le service de Dieu, par tous les moyens qu'il pouvait, il excitait ses frères à s'y adonner. *Pour lui-même, en marche ou en repos, à l'intérieur ou à l'extérieur, au travail ou à la prière, il y était tellement appliqué, qu'il paraissait lui avoir consacré non seulement l'entièreté de son corps et de son cœur, mais encore de son travail et de son temps...* Il récitait les psaumes avec une si grande attention d'esprit et de cœur, qu'il semblait que Dieu lui fût présent ; s'il y rencontrait le *nom du Seigneur*, la douceur de la suavité était si grande, qu'elle paraissait, au mouvement de ses lèvres. *Prae suavitatis dulcedine labia sua lingere videbatur.*

Au nom de Jésus, qu'il le prononçât ou qu'il l'entendît, sa jubilation intérieure était telle, qu'il en paraissait extérieurement transformé, comme s'il avait perçu une saveur toute de miel ou un son plein d'harmonie » (1).

Enfin nous ne pouvons omettre la belle péroraison de l'œuvre de saint Bonaventure : « Pendant que nous racontons les miracles divers opérés par notre glorieux Père saint François, et que notre esprit est pieusement distrait par la variation du récit, ce n'est pas sans la volonté de Dieu et sans le mérite du héraut glorieux de la Croix lui-même, que nous avons été conduits à parler du *Thau* sacré, signe du salut. C'est afin que nous puissions remarquer que *pour le soldat qui guerroya sous le Christ, la Croix a été l'instrument de ses mérites sublimes et de son salut,* et que *cette même croix, pour lui qui maintenant triomphe, est devenue le témoignage certain de sa gloire.*

Grandeur admirable du mystère de la croix ! En elle les charismes des grâces, les mérites des vertus, les trésors de la sagesse et de la science sont cachés à une profondeur tellement insondable, qu'elle se dérobe aux sages et aux prudents du monde ; *mais ce mystère a été si pleinement révélé à cet humble du Christ, que toute sa vie n'a été consacrée qu'à suivre les les vestiges de la Croix, qu'à goûter la douceur de la Croix, qu'à prêcher la gloire de la Croix.* « *Tam plene fuit huic*

(1) Op. S. Bon. t. VIII Leg. c. X. nos 1 et 6 p. 533.

Digitized by Google

Christi parvulo revelatum, ut omnis vita ipsius non nisi crucis vestigia sequeretur, non nisi crucis dulcedinem saperet, non nisi crucis gloriam prædicaret ».

En effet, dès le commencement de sa conversion, il a pu dire avec l'Apôtre : « *Que jamais je ne me glorifie en autre chose, que dans la croix de Notre Seigneur Jésus-Christ* ». Au cours du développement de sa vie, il a pu ajouter avec non moins de vérité : « *Tous ceux qui suivront cette Règle, paix et miséricorde sur eux* ! » avec plus de vérité encore, au jour de sa consommation, il a pu s'écrier : « *Je porte dans mon corps les stigmates du Seigneur Jésus* ». Mais nous, ce que nous désirons tous les jours entendre de lui, ce sont ces paroles : « *Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit, mes frères. Ainsi soit-il.*

Soyez donc glorifié avec sécurité dans la gloire de la Croix, *ô glorieux porteur de la Croix du Christ ; car vous avez commencé par la Croix, vous avez progressé selon la règle de la Croix* et *enfin vous vous êtes perfectionné dans la Croix.* Aussi, par le témoignage de la Croix, tous les fidèles apprennent combien grande est votre gloire dans le ciel. Qu'ils vous suivent donc, avec sécurité, ceux qui sortent de la terre d'Égypte ; divisant la mer par le bâton de la Croix, ayant passé le Jourdain de la mortalité, ils entreront du désert dans la Terre Promise des vivants, où nous conduise, *par les mérites de son serviteur François, le véritable Conducteur et Sauveur du peuple, le Christ Jésus crucifié*, à la louange et gloire du Dieu, un et trine, qui vit et règne dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il (1).

Voilà quelques perles de l'admirable poème écrit par saint Bonaventure, à la gloire de Jésus Crucifié et de son petit serviteur l'humble saint François. Ces beautés sont cachées aux âmes infectées du naturalisme, qui ne sentent pas le besoin d'un Sauveur et qui ont horreur des renoncements de la croix. Elles sont même cachées à beaucoup de chrétiens de nos jours. Ils ne goûtent pas de telles pages débordantes de surnaturel ; ils préfèrent, comme ils disent, des modèles plus près de l'humanité. Des descriptions philosophico-morales, voilà ce qui leur agrée. Aveuglement déplorable ! Le surnaturel ainsi presque passé sous silence, ils développent en eux, sans le savoir, le virus de l'amour-propre latent, au grand dommage de leur progrès spirituel.

Mais les âmes pour qui le surnaturel est une réalité vivante, celles-là sont profondément remuées, à la lecture de telles pages.

(1) Op. S. Bonav. t. VIII p. 564. nos 7, 8, 9.

Digitized by Google

Que Thomas a Kempis ai été de ces âmes, toutes ses œuvres lui rendent témoignage. Il a trouvé dans la Légende de saint François, lumière et émotion surnaturelles. Cette lecture est une musique qui, par sa magie, pénètre l'âme dans ses profondeurs et éveille en elle, la flamme de l'inspiration. Cela est d'autant plus vraisemblable pour Thomas a Kempis, que dans le poème de saint Bonaventure, redisons-le, il a pu contempler, tracé par une plume séraphique, *le modèle de cette Imitation de Jésus-Christ*, qui devait devenir l'idée centrale de son propre chef-d'œuvre (1).

(1) Nous ajoutons en note, quelques citations, afin de préciser davantage, pour ceux qui s'y intéressent, la spiritualité franciscaine. Ce sont les Sacrés Stigmates qui l'ont orientée d'une façon spéciale, vers le Christ crucifié aimé et imité.

« *Summa ejus intentio, praecipuum desiderium, supremumque propositum ejus erat sanctum Evangelium in omnibus et per omnia observare, ac perfecte omni vigilantia, omni studio, toto desiderio mentis, toto cordis fervore,* DOMINI NOSTRI IESU CHRISTI DOCTRINAM SEQUI ET VESTIGIA IMITARI. *Recordabatur assidua meditatione verborum ejus et sagacissima consideratione ipsius opera recolebat. Praecipue Incarnationis humilitas et charitas passionis ita eius memoriam occupabant, ut vix vellet aliud cogitare* ». *Thoma de Celano.* Leg. prima p. 85 c XXX edit. Eduardi Alenconiensis.

« MULTA ILLI CUM JESU, *Jesum in corde, Jesum in ore, Jesum in auribus, Jesum in oculis, Jesum in manibus, Jesum in reliquis membris semper portabat.* » *(Id. ibid.*, p. 121).

Beatum Franciscum praecipue induxit, ut Christo totaliter et soli omni vi et nisu inhaereret amore, contuendo, dominum Jesum esse summum esse ad vivificandum, summum pulchrum ad intuendum, bonum ad delectandum, summam sapientiam ad contemplandum, summam scientiam ad informandum, summam virtutem ad fortificandum, summam vitam ad liberandum, summum cibum ad recreandum, summum potum ad refocillandum, summum Deum ad venerandnm, summum hominem ad imitandum, summum donum ad exoptandum, summum omnium ad quietandum, summe pium ad indulgendum et condonandum, summe mundum ad purgandum peccata et extergendum, summum principem ad gubernandum, summum fortem ad hostem nostrum prosternendum et superandum, summum stabile ad perpetuandum, summam laudem ad jubilandum, summam gloriam ad beatificandum, summe justum ad retribuendum, summum verbum ad omme exprimendum et declarandum, summam salutem ad sanandum. summam hostiam ad placandum, summum fontem ad refrigerendum, summum filiumad ad optandum, summam visionem ad anhelandum, summum florem ad redolendum, summum fructum ad degustandum, summam januam ad cœlum intrandum, summum candorem ad serenandum, summum lumen et lucem ad irradiandum, summam pacem ad reconciliandum, summum pretium ad Deo satisfaciendum, summum regem ad impetrandum, summam veritatem ad attestandum, summam viam ad peragrandum, summam dulcedinem, qua beati saginantur, summam requiem laborantium, summam spem omnium vitam aeternam adire cupientium. INSPICIENDO JAM DICTA, BEATUS FRANCISCUS OMNI SEDULITATE ET STUDIO CHRISTO VOLUIT PER AMOREM INHAERERE. » *(Barthel. de Pisa, De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu :* cf. Anal. Franciscana t. VI p. 4-5 ad Claras Aquas 1906.

Il faut reconnaître que ces formules sont bien refroidies, quand on les compare à celles de S. Bonaventure ; mais telles qu'elles sont, elles expriment l' « idéal et la méthode des franciscains ».

Digitized by Google

POINT DE VUE INTERNE

Nous allons mettre sous les yeux du lecteur, les doctrines et les textes, qui dénotent une relation entre Thomas a Kempis et le docteur Séraphique. Ils pourront constater l'importance de ces rapports, qui portent sur l'orientation générale et le plan de l'*Imitation* de Jésus-Christ. Ils trouveront qu'il n'y a pas d'exagération dans la comparaison de la chaine et de la trame, que nous avons énoncée plus haut. D'ailleurs, cela n'enlève rien à la maîtrise de l'écrivain, qui, sur le canevas reçu, a dessiné les arabesques de ses développements personnels.

Les quatre livres, si connus sous le titre commun de *De Imitatione Christi*, ne le portent point dans le manuscrit de 1441. Selon l'usage du temps, ils y sont désignés par leur *incipit* ou les premiers mots qui les commencent. Ce sont :

Qui sequitur me non ambulat in tenebris.
Regnum Dei intra vos est, dicit Dominus.
De Sacramento : Venite ad me omnes qui laboratis.
Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.

Ces textes expriment admirablement l'idée générale de chaque opuscule. Un examen superficiel suffit, nous semble-t-il, pour y percevoir un ordre progressif, quoique l'écrivain lui-même n'y ait pas insisté. Il est vraisemblable de penser; que depuis 1426, date de l'existence certaine des 4 livres, jusqu'à sa mort en 1471, Thomas a Kempis a eu l'occasion de s'expliquer sur la suite et la cohérence de ses livres, et que l'usage qui a prévalu, de les réunir sous une appellation unique, *De Imitatione Christi,* reflète bien sa pensée, et correspond à la raison intrinsèque de la doctrine. Pohl, le dernier éditeur de ses œuvres, reconnait que les titres des livres et traités, ajoutés dans le manuscrit, remontent à un auteur incertain, à une date qui doit se placer dans les 17 années, qui suivirent la mort de l'écrivain. *Titulos librorum et tractatuum fratris Thome a Kempis incerti auctoris, sed intra septemdecim post Thome mortem confectos* (1). L'auteur de ces additions était donc bien placé, pour recuillir les renseignements sur ces opuscules et leur sens profond. Nous pouvons croire que par lui, nous avons reçu l'écho de la tradiction véritable. Saint

(1) Thomae Hermerken a Kempis... opera omnia, t. II de Imitatione Christi. praefatio p. X. et p. 481. Herder. Friburgi Brisigavorum 1904.

Digitized by Google

Bonaventure, en nous donnant le sens profond dogmatique de cette expression, *Imitatio Christi,* nous aidera à comprendre, pourquoi elle est devenue le titre commun des quatre livres. Son enseignement nous en fournira les principes généraux ou la métaphysique. Ses textes se rapportent, soit à la dogmatique de l'*Imitatio Christi* — soit à l'*ascetico mystique* — de l'*Imitatio Christi* — soit à l'ordre des quatre livres de l'*Imitatio Christi.*

(A suivre)

P. SYMPHORIEN
O. M. C.

Digitized by Google

LE PÈRE JOSEPH DE PARIS

(L'Éminence Grise)

SA VIE — SES ÉCRITS

(Suite) (1)

CHAPITRE II. — *Le baron de Maffliers (1595-1598).*

Mme du Tremblay, qui avait promis à son mari mourant de ne rien négliger pour l'instruction de leur fils, n'hésita pas, malgré les malheurs des temps, malgré ses nombreux procès avec sa famille, à lui procurer ce complément d'éducation (2). Non moins intelligente que dévouée, cette femme avait compris que le contact et le commerce des étrangers achèvent la politesse ; que la variété des usages et des mœurs développe la curiosité et l'esprit d'observation ; que l'expérience des hommes donne à l'âme la sagacité, la modération, la prudence ; que, loin de ses concitoyens, on se rend un plus juste compte de leurs qualités et de leurs défauts ; que, hors de son pays, on l'aime davantage et qu'on éprouve le besoin de le servir. Montaigne ne jugeait Paris si « belle ville » que depuis qu'il en avait vu d'autres, et son patriotisme en était accru. « Dieu en chasse loin nos divisions ! » s'écrie-t-il (3). C'est précisément ce qu'écrira François du Tremblay à sa mère : « Nous ne laissons de participer à nos misères publiques, et l'éloignement, au lieu d'en diminuer le ressentiment, je crois qu'il l'augmente fort » (4).

(1) Cf. *Études Franciscaines*, janvier-mars 1921.

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 10.

(3) Montaigne, *Essais*, III, 9.

(4) Première des cinquante-neuf *Épîtres du P. Joseph à sa Mère* (Bibl. Mazarine, 2301). — Lepré-Balain s'était proposé de publier ces lettres, comme nous le voyons dans la *Vie du P. Joseph*, II, 9. « La lecture de ces lettres, dit-il, édifiera ceux qui se donneront le loisir de les lire, quand je les aurai montrées au public dans un volume séparé ».

Digitized by Google

L'Italie attirait alors, dit Lepré-Balain, « tous ceux qui cherchaient les plus excellents personnages par la plume et par l'épée » (1). François du Tremblay, également désireux de mettre au service de son roi sa plume et son épée, tourna naturellement ses regards vers l'Italie (2). Il y trouverait des universités, des académies dans tout l'éclat de la science comme de la renommée, et il pourrait les fréquenter avec profit, même après celles de Paris. Pour cette âme avide de progrès en toutes les connaissances humaines, l'attrait fut irrésistible. Le baron de Maffliers, — c'est le titre que venait de prendre François du Tremblay (3), — partit de Paris pour l'Italie le 12 septembre 1595 (4).

Il était accompagné de son gouverneur, Pierre Carré (5), à qui Mme du Tremblay avait confié le soin de la dépense. Soit inaptitude de nature, soit dédain de gentilhomme, il paraît en effet que le baron de Maffliers n'entendait rien en pareille matière et « qu'il ne reconnaissait même aucune espèce de monnaie d'or ni d'argent » (6). C'est du moins ce que nous affirme Lepré-Balain, d'après les mémoires de Pierre Carré, qu'il avait entre les mains.

Le baron de Maffliers partit avec douze jeunes gens, sans doute douze académistes de la veille et qui allaient demander aux universités et aux académies d'Italie les mêmes avantages que lui. Ils étaient « tous gentilshommes, des meilleures et plus riches maisons » (7). Il était presque le plus jeune d'entre

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 10.

(2) « *Italia, terra omnium terrarum alumna eadem et parens, quae humanitatem homini daret* », comme dit Pline l'Ancien, dans son *Histoire Naturelle*, III, 6, 5.

(3) François du Tremblay avait pris ce titre (de sa famille) à l'Académie de Pluvinel, comme Richelieu y prendra celui de marquis du Chillou. (Cf. G. Hanotaux, *Histoire de Richelieu*, t. I, p. 72-73).

(4) Lepré-Balain dit « le 12 septembre 1596 ». Mais c'est une erreur qu'il corrige lui-même quand il ajoute qu'alors le baron de Maffliers « avait dix-huit ans moins deux mois ». — Le 24 septembre 1595, Marie Le Clerc, sœur de François, épousait Hector de Rouville. (Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. I, p. 51.)

(5) Cf. Fagniez, *ibidem*, t. I, p. 46. — Pierre Carré entrera plus tard chez les Chartreux et deviendra le procureur de leur maison de Nantes (Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11).

(6) Germain Habert, abbé de Cerisy, dans sa *Vie du Cardinal de Bérulle*, 1646, l. I, c. 4, p. 73, nous dit de même que François de Bérulle ne savait pas reconnaître les monnaies les plus usuelles. (Cf. M. Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France*, p. 132).

(7) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11. L'un des douze compagnons de voyage était le fils du président Perrot *(Première Épître du P. Joseph à sa Mère)*, un des condisciples de François du Tremblay au collège de Boncourt.— Cf. Niceron,

Digitized by Google

eux. Néanmoins ils le choisirent pour leur guide : évident témoignage de la supériorité qu'ils lui reconnurent dès l'abord, et qu'ils devaient apprécier de plus en plus dans la suite.

Ils ne l'eurent pourtant pas toujours avec eux. Mme la duchesse de Nemours se rendait alors à Lyon (1). Comme elle honorait d'une amitié très particulière Mme du Tremblay, le baron de Maffliers, l'ayant rencontrée, dut par convenance se joindre à sa suite. Il le fit de si bonne grâce et il remplit si parfaitement tous les devoirs de la courtoisie, que la duchesse de Nemours se plut ensuite à témoigner en toute occasion l'étonnement que lui avaient causé et « la grande adresse » du baron de Maffliers et « le sérieux de son entretien » (2).

Ce jeune homme bien élevé charmait tous ceux qu'il approchait. A Lyon, il rencontra des députés d'Avignon qui revenaient de la cour et s'en retournaient dans leur ville. Il se joignit à eux. L'estime qu'ils conçurent aussitôt « de la gentillesse et de la capacité de son esprit », fut telle qu'ils le comblèrent d'attentions pendant la route et lui firent tous les honneurs de leur ville, également riche de souvenirs et d'œuvres d'art. Les compagnons du baron de Maffliers pouvaient être déjà fiers de lui. Il allait leur rendre un service signalé, qui devait mettre le comble à leur estime (3).

Lorsqu'ils arrivèrent tous ensemble à Marseille, cette ville était encore aux mains des ligueurs (4). C'était le moment où d'Épernon, plutôt que de se soumettre à Henri IV et de se rendre au duc de Guise, son lieutenant, déclarait « qu'il se jetterait entre les bras du diable ». Il s'alliera seulement à l'Espagnol (5). Mais la ville était déjà pleine d'étrangers, et d'ailleurs vide de ressources, double péril pour de riches voyageurs se rendant de Paris en Italie. On jugea en effet que toute cette jeune noblesse n'avait pas entrepris un si long voyage sans beaucoup d'argent, et, pour avoir plus sûrement

Mémoires, t. XXXVII, pp. 351-357, et G. Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. I, p. 46.

(1) La duchesse de Nemours quitta Lyon le 29 octobre 1595 (Bibl. Nat. franç., 3581, n° 54. — Cf. G. Fagniez, *ibidem*, t. I, p. 46).

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11.

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11.

(4) C'est le 7 février 1596 que le commandant Libertat livrera Marseille aux représentants du roi.

(5) C'est le 10 novembre 1595 que le duc d'Épernon signa un pacte secret avec Philippe II contre « le prince de Béarn, les hérétiques et leurs fauteurs ». (Henri Martin, *Histoire de France*, t. X, pp. 389-391).

Digitized by Google

les bourses, on s'empara d'abord des personnes. Pareil attentat à la liberté surprit le baron de Maffliers, mais ne le démonta pas. Assez maître de lui pour ne rien laisser paraître de son étonnement et se défendre avec civilité, il se fit présenter au gouverneur, plaida devant lui sa cause et celle de ses compagnons et l'exposa avec tant d'adresse, de douceur et de force, que d'Épernon ordonna de rendre aux captifs leur liberté et leur bourse (1). Ainsi les douze compagnons du baron de Maffliers lui durent leur voyage d'Italie.

Montaigne critique la noblesse française de son temps, qui n'avait souvent d'autre but en de pareils voyages que de s'assurer du nombre de pas du Panthéon ou de comparer le Néron d'une médaille avec celui de quelque vieille ruine de Rome, pour voir si le visage n'était pas ou plus long ou plus large. Il veut que le voyageur « rapporte principalement les humeurs des nations et leurs façons », qu'il « frotte et lime sa cervelle contre celle d'autrui » (2). Le baron de Maffliers était de l'avis de Montaigne. Il voyageait beaucoup moins pour voir que pour apprendre et, comme il disait, « se faire vraiment homme ». C'est pourquoi, s'il ne négligea aucune des « singularités » religieuses ou profanes des villes qu'il visita, il donna principalement son temps aux institutions et aux hommes qui pouvaient l'instruire. Jamais il ne perdit de vue son but. Lepré-Balain nous l'affirme, pour avoir entre les mains son journal de voyage (3). Combien il est regrettable que ce journal ne nous ait pas été conservé !

Sans doute Lepré-Balain nous fait bien connaître les villes que visita le baron de Maffliers. Nous pouvons donc refaire ce voyage après lui (4). Mais en sa compagnie, combien il eût été plus agréable et plus instructif ! Nous eussions ressenti ses impressions poétiques, comme nous pouvons encore aujourd'hui

(1) Le baron de Maffliers fait allusion à cette aventure dans sa *première Épître à sa mère*, où il dit : « J'ai appris en Provence ce que c'était que de piller patience et de remédier aux difficultés qui se présentent aux voyageurs ». — *Piller patience* un de ces italianismes qui alors abondaient dans le français.

(2) Montaigne, *Essais*, I, 25.

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11.

(4) Si, d'après la seule lettre qui nous reste du baron de Maffliers concernant son voyage d'Italie, nous essayons d'en reconstituer tout le journal, ce n'est pas que nous prétendions atteindre sur les détails mêmes de ce voyage une certitude historique, mais nous aurons montré dans son ensemble l'activité intellectuelle de l'Italie au moment où le baron de Maffliers la visitait afin de satisfaire son immense curiosité des choses de l'esprit, et, pour nous être approchés nous-mêmes des sources innombrables où il l'aura puisée, nous comprendrons mieux dès lors l'érudition presque universelle qui remplira ses écrits de tout genre.

Digitized by Google

ressentir celles de Joachim du Bellay, en lisant ses sonnets. Nous eussions refait ses observations politiques ou militaires, comme nous refaisons encore celles de son contemporain de Rohan, dans le journal de son voyage au travers des principaux pays de l'Europe (1). Passant par cette âme si éclairée en toutes choses, profanes et religieuses, la vue de l'Italie savante et lettrée du XVIe siècle eût été pour notre esprit une fête ininterrompue. Avec le baron de Maffliers, sans doute nous n'eussions fait que traverser Gênes, dont les académies avaient alors peu d'éclat. Mais nous eussions séjourné à Pise, écouté les professeurs de l'antique université de la Sapience, restaurée et réorganisée par Cosme Ier. Nous nous eussions laissé enchanter par Florence, par le charme incomparable de cette ville mère et gardienne de la littérature du pays ; nous eussions pénétré dans la bibliothèque dont alors même Romulus Riccardi réunissait les précieux volumes ; à l'Académie Florentine, à l'Académie *della Crusca* (2) et à d'autres (3), nous eussions profité de brillantes et sérieuses réunions littéraires ; à l'Université, nous eussions pris plaisir à nous faire les auditeurs de tous les maîtres célèbres qui en étaient la gloire. A Rome, nous eussions observé curieusement les antiquités qui y sont gardées « comme les témoins d'un passé héroïque ». Lepré-Balain nous dit que le baron de Maffliers les avait « exactement décrites » (4). Nous eussions fréquenté la Sapience, où la lutte était vive alors entre Platoniciens et Aristotéliciens, entre les professeurs Patrizzi et Mazzoni (5), et, à n'en pas douter, nous eussions, avec le baron de Maffliers, pris parti pour Aristote,

(1) Cf. les Mss. de la Bibliothèque Mazarine, fonds Godefroy, 170. — Le jeune vicomte de Rohan fit ce voyage de 1598 à 1600. — C'est environ quarante ans plus tôt que Joachim du Bellay séjourna à Rome, étant au service de son cousin, le cardinal Jean du Bellay.

(2) L'Académie *della Crusca* venait d'être régulièrement constituée en 1587. Elle avait pour but d'épurer la langue italienne, de séparer, comme elle disait, le son *(crusca)* de la farine. Pour emblème et pour devise elle avait pris un blutoir avec les mots : *il più bel fior ne coglie* (il en recueille la plus belle fleur). Les Académiciens portaient des noms de convention empruntés aux métiers du meunier et du boulanger. Leurs sièges imitaient la hotte à porter le pain, le dossier rappelait la pelle à remuer le blé et les coussins ressemblaient à des sacs.

(3) Comme les Académies plus anciennes des *Oscuri*, des *Lucidi*, des *Rinnovati*, des *Immobili*, des *Infocati*, des *Alterati*.

(4) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 12.

(5) Filippo Maria Renazzi, *Storia dell' Università degli studi di Roma*, Roma, 1805, t. III, pp. 30 e seg.

Digitized by Google

« ce plus bel esprit de la nature », comme il l'appelle (1), et que plus tard il ne croira jamais pouvoir assez louer. Nous eussions eu des audiences de Clément VIII et vénéré tous les sanctuaires de Rome (2). A Bologne, nous eussions encore admiré de riches bibliothèques et de brillantes académies ; nous eussions approché un des plus grands génies de cette époque, Ulysse Aldovrandi, dont le cabinet d'histoire naturelle, le plus considérable qu'il y eût alors, attirait tous les savants (3). Nous eussions visité Ferrare, que gouvernait Alphonse II d'Este, fondateur d'une bibliothèque rivale de celles de Cosme Ier et de Sixte V, protecteur insigne de l'Université, auprès de qui les savants trouvaient toujours bon accueil, avec qui le Tasse avait passé tant d'heureux jours avant sa disgrâce (4). Enfin nous eussions vécu au milieu du monde savant de Padoue (5).

Le baron de Maffliers fit un long séjour à Padoue. Comme, au dire de Lepré-Balain, « il allait cherchant de ville en ville les grands personnages et maîtres éminents en sciences, et, à la manière d'une abeille industrieuse, cueillait de chacun de quoi faire une science accomplie » (6), Padoue devait le charmer et le retenir plus qu'aucun autre lieu. Son Université était alors la plus célèbre de toute l'Italie, la plus brillante par le savoir et la renommée de ses professeurs, la plus fréquentée par les élèves, qui y accouraient de l'Italie, de la Grèce, de l'Espagne, de la France, de l'Angleterre, de la Germanie, de la Pologne, même de la Russie Blanche, et venaient y apprendre le droit, droit civil et droit-canon, la théologie, l'Écriture-Sainte, la philosophie, la médecine, l'histoire naturelle, les belles-lettres, les mathématiques, l'astronomie, l'astrologie, la mécanique, l'architecture civile et militaire ; à quoi venaient s'ajouter, dans les académies, la musique, la danse, l'escrime et l'équitation (7).

(1) Dans ses *Exhortations* aux Religieuses du Calvaire, Ms. III du Calvaire d'Angers, f° 346.

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 12.

(3) Guinguené, *Histoire littéraire d'Italie*, t. VII, p. 111, et Tiraboschi, *Storia della Letteratura Italiana*, t. VII, *passim*.

(4) Tiraboschi, *Storia della Letteratura Italiana*, t. VII, p. 182, et Borsetti, *Historia Gymnasii Ferrarii*, t. I, *passim*.

(5) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 12, dit que le baron de Maffliers visita Padoue, avant Ferrare, Bologne et Rome. C'est une erreur qu'aurait pu lui éviter la lecture attentive de la *première Épître* à Mme du Tremblay.

(6) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11.

(7) Sur l'Université de Padoue consulter Tiraboschi, *Storia della Letteratura Italiana*. t. VII, p. 102 ; Tomasini, *Gymnasium Patavinum*, l. I, c. 12, 15, 18, 44 ;

Digitized by Google

Il n'était personne évidemment qui pût prendre toutes ces leçons. Le baron de Maffliers en suivait le plus grand nombre. « J'ai tantôt ici passé six mois, écrit-il à sa mère, desquels j'oserai dire avec vérité n'avoir perdu que peu d'heures, qu'elles ne fussent toutes données à mes exercices, lesquels j'ai ordonnés de cette sorte que, laissant la danse, le jeu de luth, la musique et mille autres amusements ordinaires en ce pays, dont on ne se souvient plus passé les monts, je me suis du tout adonné à monter à cheval, aux armes (1), à mes lettres, y joignant l'exercice des langues espagnole et italienne, qui ne me seront pas de peu d'usage et utilité aux temps à venir » (2). Ce programme était considérable. Pourtant il était incomplet. Le baron de Maffliers ne dit pas à sa mère tout ce qu'il étudie. Il étudiait les constructions militaires ; il paraît même qu'il composa sur les fortifications un essai de quelque valeur (3). Il étudiait les mathématiques, sans doute avec d'autres professeurs que Galilée, qui les enseignait alors à Padoue, mais qui, attaquant déjà la doctrine de l'immutabilité des cieux, battait en brèche l'autorité d'Aristote (4). Il n'est pas douteux d'ailleurs que son goût si vif de la philosophie ne l'ait souvent conduit aux leçons d'Alexandre Massaria, de Salvator Bartholucci et de François Piccolomini, qui cette année-là même interprétaient Aristote, saint Thomas et Duns Scot (5). Mais l'étude principale du baron de Maffliers était celle du droit. « Il acheva, nous dit Lepré-Balain, de perfectionner ce qu'il avait appris en France du sieur Muret et prenait chaque jour une leçon de Marc Antoine Ottelio d'Udine, qui entre les plus fameux jurisconsultes d'alors tenait le premier rang » (6). Sans doute, le baron de Maffliers ne négligea pas les leçons de ces autres jurisconsultes fameux. Ils s'appelaient Ottonellus Discalcius,

Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, pp. 17 et *passim* ; Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini*, t. I, l. 11, c. 5 ; t. II, l. I, c. 42, etc.

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11. Le baron de Maffliers « apprit de nouveau à faire des armes chez le sieur Le Sourd, à monter à cheval et voltiger du seigneur Giacomo, employant le matin en ces exercices où le corps peine davantage ».

(2) *Première Épître du P. Joseph à sa Mère.*

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11.

(4) Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini*, t. II, l. I, c. 42, et Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini* (De astron. et Math. ann. 1592).

(5) Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini*, t. I, l. III, s. 1, c. 25 et s. 2, c. 19-22.

(6) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11, où, au lieu de *Horelio*, il y a lieu de lire *Ottelio* : le baron de Maffliers, nous le savons, avait l'habitude de s'adresser aux meilleurs maîtres dans toutes les sciences.

Digitized by Google

un maître éminent dans l'art oratoire comme dans la science juridique ; Guido Pancirolus, un auteur considérable de nombreux ouvrages de droit (1) ; Barthélemy Silvaticus, un grand avocat que Rome envia et disputa vainement à Padoue, et Ange Matthœccius, qui fut plus d'une fois le conseiller très écouté de Sixte V (2).

Pour encourager et faciliter leurs études, les élèves de l'Université de Padoue avaient de puissants moyens : des bibliothèques publiques d'une très grande richesse ; des collections savantes très variées ; des conférences, où ils avaient pour adversaires le recteur du gymnase et des docteurs ; des réunions privées chez leurs professeurs, dont plusieurs firent de leurs maisons autant de véritables académies, où le seul titre d'étudiant donnait droit d'entrée (3). Le baron de Maffliers, écrivant à sa mère, se plaint de voir tout son temps pris par les exercices de l'Université et de n'en pas avoir pour converser (4). Mais, quoi qu'il dise, il est invraisemblable que, distingué et studieux comme il était, il n'eût pas sa place dans ces salons savants et littéraires, qu'on ne la lui offrît pas, qu'il ne la recherchât pas. Il dut même y rencontrer un de ses compatriotes, Nicolas Claude de Peiresc (5). Savant déjà lui aussi, quoique jeune, Peiresc, après avoir visité les villes du nord de l'Italie, s'était fixé à Padoue avec son frère et son gouverneur. Il y était arrivé presque en même temps que le baron de Maffliers. Ces deux gentilshommes avaient du reste, pour les rapprocher, une passion commune, l'amour du grec. Peiresc, venu à Padoue pour y étudier le droit et les antiquités, leur dérobait le plus de temps possible au profit du grec, et le baron de Maffliers aimait à écrire, même à versifier en grec (6).

Par amour du grec, le baron de Maffliers fit, pendant son séjour à Padoue, quelques voyages à Venise (7). Venise était

(1) Celui qui, le 5 septembre 1591, avait conféré le grade de docteur au jeune François de Sales. (Il avait vingt-quatre ans.)

(2) Tomasini, *Gymnasium Patavinum*, l. IV, *passim*, et Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini*, t. I, l. III, s. 1, c. 25.

(3) Tomasini, *Gymnasium Patavinum*, l. I, c. 36-37.

(4) *Première Épître du P. Joseph à sa Mère.*

(5) Un des plus savants hommes de son temps (1580-1637). Bayle l'appelle « le procureur général » de la littérature, et Balzac a dit de lui : « Dans une fortune assez médiocre, il avait les pensées d'un grand seigneur, et, sans l'amitié d'Auguste, il ne laissait pas d'être Mecenas ».

(6) *Vie du T. R. P. Joseph, Capucin*, du latin du Sr de Hautebresche (Bibl. Mazarine, ms. 2301).

(7) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 12.

Digitized by Google

presque une ville grecque. Sous l'Empire romain, elle avait eu des établissements de commerce en Grèce. Au xve siècle, lorsque le grec devint l'objet d'une étude spéciale en Italie, elle entendit, avant Florence et Rome, la voix des plus célèbres professeurs, Manuel Chrysoloras, Guarini de Vérone, François Philelphe et Georges de Trébizonde. Après la prise de Constantinople par Mahomet II, Venise avait sur ses vaisseaux attiré chez elle beaucoup de savants grecs, et, même au milieu des luttes qui divisaient alors les Églises grecque et latine, elle leur avait assuré la paix et la sécurité. Ses hôtes lui payaient leur dette avec les précieux trésors qu'ils apportaient dans leurs manuscrits. Bientôt après, pour répandre et faire fructifier ces trésors, Alde Manuce fondait son imprimerie avec des ouvriers et des compositeurs grecs, et créait l'Académie Aldine, où l'on ne parlait que le grec. Pour l'enseignement de la langue et de la littérature grecques, on multipliait les écoles, les chaires, les éditions, les traductions, les commentaires. En 1596, un évêque de Cythère (1), Manuel Margunio, qui avait autrefois ouvert à Venise une imprimerie grecque et réuni quantité de manuscrits rares et curieux, séjournait encore dans cette ville (2). Le baron de Maffliers put faire sa connaissance, comme il fit celle de l'archevêque préposé à l'église grecque du lieu. Car, d'après Lepré-Balain, il fut, de la part de ce prélat, l'objet d'une attention et d'une amitié très particulières, si bien que celui-ci lui fit présent d'un manuscrit fort rare. Don très agréable et très utile au jeune helléniste, qui, grâce à cette générosité, put, nous dit Lepré-Balain, « apprendre la différence de la langue du vulgaire et de celle des doctes et se perfectionner en grec » (3).

Il y avait dix mois que le baron de Maffliers était en Italie, et il était encore loin d'avoir appris tout ce qu'il désirait. Comme il l'écrivait à sa mère, il aurait « voulu aller passer l'hiver suivant à Rome, auquel lieu si l'on n'a pas demeuré quelque temps pour apprendre l'humeur de cette cour, on ne se doit vanter de rien connaître des mœurs et des ruses d'Italie ». Il aurait « cru bien occuper deux ou trois mois à Florence, comme le septembre et l'octobre, pour la rare commodité qu'il

(1) Aujourd'hui Cérigo.

(2) *Venezia, città nobilissima e singolare descritta dal Sansovino*, Venezia, 1663, *passim* ; Bayle, *Dictionnaire*, art. *Margunius*, et Mazzucheri, *Scrittori Italiani*, t. II, p. 111.

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 12.

Digitized by Google

y a des bons manèges du duc, auxquels madame la grande duchesse a promis de le faire recevoir ». A l'Académie *della Crusca*, il eût « appris la perfection de la langue », « ce qui n'était pas un petit avantage, disait-il, selon les desseins qu'il se proposait d'avoir affaire avec plusieurs sortes de gens, où la multitude des langues était très requise ». Il eût encore été plus heureux de s'arrêter un an en Allemagne, au sortir de l'Italie. « Cela lui eût apporté un merveilleux profit, cette langue seule ayant avancé la plupart de ceux qui avaient le plus de voix alors » (1).

C'étaient là autant d'avantages qu'il estimait grandement. Mais il y en avait un autre alors plus considérable à ses yeux, celui de se pousser au monde, « où, disait-il, l'on ne peut espérer avancement, qu'appuyé de l'épaule de ceux qui la peuvent prêter ». A pouvoir rendre ce service au baron de Maffliers, il y avait alors, entre beaucoup d'autres alliés et amis de sa famille, sa marraine la duchesse douairière de Montmorency, qui avait en 1588, après le meurtre du duc de Guise, négocié la réconciliation de Henri de Navarre avec Henri III, et qui pour cela fut toujours bien en cour sous le règne suivant et très souvent consultée par Henri IV. Il y avait aussi le duc Henri de Joyeuse, chef de la Sainte-Union en Languedoc, qui, en même temps que Mayenne, venait de faire sa paix avec Henri IV, et avait obtenu le bâton de maréchal et la lieutenance générale des sénéchaussées languedociennes (2). Il y avait encore le connétable de Montmorency (3), un des principaux chefs des royalistes, qui, après un siège de six mois, avait, l'année précédente, reçu à capitulation l'importante place de la Fère (4). Avec Joyeuse, c'était la paix : le Languedoc était tranquille. Avec Montmorency, c'était la guerre : la

(1) *Première Épître du P. Joseph à sa Mère.*

(2) *Le courtisan prédestiné ou le duc de Joyeuse, Capucin*, par M. de Caillière, 1668, 2e partie, pp. 114-121. — Cf. *La Vie du R. P. Ange de Joyeuse, prédicateur Capucin, autrefois duc, pair et maréchal de France, et gouverneur pour le roi en Languedoc*, par Jacques Brousse, 1621.

(3) Henri de Montmorency (1544-1614), 2e fils du Connétable Anne de Montmorency. Maréchal de France en 1566, il n'échappa à la haine de Catherine de Médicis et des Guise à la Saint-Barthélemy, qu'en se réfugiant dans son gouvernement du Languedoc. Disgrâcié sous Henri III, il se fit le chef des *Politiques*, reconnut Henri IV, qui le fit connétable en 1595. On dit qu'il ne sut jamais écrire.

Le duc de Montmorency était le parrain du duc de Joyeuse, le neveu de la marraine du baron de Maffliers, et (Lepré-Balain, I, 13) l'allié de Mme du Tremblay.

(4) Le blocus de la Fère dura du mois de novembre 1595 au 22 mai 1596. La guerre avait été déclarée à l'Espagne le 17 janvier 1595.

Digitized by Google

Picardie était toujours en butte aux attaques des Espagnols. Le baron de Maffliers se porta du côté où il vit plus de services à rendre à son roi, de plus beaux coups à donner et à recevoir. D'ailleurs il n'y avait pas de temps à perdre. C'était son avis. Ce fut aussi celui de sa mère, qui le rappela près d'elle sans retard. Le baron de Maffliers quitta donc l'Italie, et, traversant à la hâte Trente, Augsbourg, Nuremberg, Strasbourg et autres villes principales, il rentra à Paris au mois d'août 1596. Son voyage avait duré un peu moins d'un an (1). Il l'eût souhaité beaucoup plus long. Il n'en rapportait pas moins des avantages considérables, que l'opinion publique fut unanime à reconnaître.

Le baron de Maffliers s'était trop pressé. Il courait aux armes. Il dut paraître d'abord à la cour et s'y arrêter tout l'hiver. A son arrivée, en effet, les esprits étaient à la paix. Clément VIII y poussait. Philippe II la désirait. Henri IV la jugeait nécessaire (2) et la préparait par la tenue de l'assemblée des notables à Rouen (3). La cour alors, escomptant le succès espéré, s'était jetée dans les plaisirs. Au même temps, le connétable de Montmorency donnait, à l'occasion du baptême de son fils (4), des fêtes d'un éclat extraordinaire. C'étaient des fêtes de famille, où le baron de Maffliers avait sa place. Ainsi toutes les circonstances concouraient à le mettre en vue, « plus même qu'il n'était nécessaire », dit Lepré-Balain (5). En lui tout le monde admira grandement, comme on disait en ce temps-là, « les adresses et les belles parties d'un cavalier parfait », l'éminence d'un savoir que rehaussait encore une noble simplicité, et non moins l'excellence du langage. Qu'il parlât sa langue maternelle ou les étrangères, il charmait également tous ceux qui l'entendaient. Gabrielle d'Estrées l'appelait, « le Cicéron du temps et de la France » (6).

Cependant, l'assemblée des notables terminée, le roi était rentré de Rouen à Paris au mois de février 1597 et la cour était

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 12.

(2) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, (1595-1598) *Ambassade de Hurault de Maisse en Angleterre, au sujet de la paix de Vervins*, pp. 4-10.

(3) Henri Martin, *Histoire de France*, t. X, p. 403. — L'assemblée des notables dura de novembre 1596 à février 1597.

(4) Henri Martin, *Histoire de France*, t. X, p. 409. Cet enfant devint le célèbre Henri de Montmorency, à qui Richelieu fit trancher la tête en 1632.

(5) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 13.

(6) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 13. — Gabrielle d'Estrées, était marquise de Montceaux. C'est par erreur que Lepré-Balain l'appelle duchesse de Montceaux.

Digitized by Google

plus en fête que jamais, lorsque tout à coup, le 11 mars, elle fut terrifiée par la nouvelle de la prise d'Amiens. Un ligueur avait livré aux Espagnols la ville où étaient réunis les approvisionnements et les munitions nécessaires à la campagne de l'année. « Amiens était le boulevard de la France », disait Henri IV, et, parce que tout le monde le pensait, plusieurs partisans du roi furent ébranlés, les factieux encouragés, les Espagnols enhardis (1). La situation était critique. Il s'agissait du sort de la France et de son roi. En effet, si les Espagnols n'étaient pas chassés d'Amiens, ils s'établissaient définitivement dans la Picardie, ils marchaient sur Rouen, sur Reims, ils menaçaient Paris, et Henri IV, s'il perdait Paris, pourrait-il le reconquérir? Henri IV vit tout le danger, la noblesse comme lui. Aussi, dès le premier appel, courut-elle en foule sous les murs d'Amiens. Là, avec Mayenne, Biron, Épernon, Joinville, Montpensier, Nemours, Nevers, et à leur tête, se trouva Montmorency. Or, nous dit Lepré-Balain, « le connétable, sachant que le baron de Maffliers avait le dessein de se rendre au siège, le désira auprès de lui, non seulement parce qu'il était son allié, mais plus encore parce qu'il promettait beaucoup de soi. Le baron alla donc à ce siège sous ce généreux seigneur avec un équipage convenable à sa condition et ne manqua pas de se trouver dans toutes les rencontres et occasions de combat qui se présentèrent ». « Il fut, nous dit toujours Lepré-Balain, fort apprécié de tous les braves de la cour, qui, pour être chéris du roi, étaient en grand nombre ; de M. le Connétable, qui rendit les plus beaux témoignages à sa générosité, et du roi lui-même, qui, plusieurs fois, donna les preuves de l'estime qu'il fit de son courage pendant tout le siège » (2). Le siège avait duré six mois (3). La noblesse de France y avait été prodigue de sa valeur et de son sang. De s'être distingué parmi ces braves, c'était une gloire. Aussi le baron de Maffliers aimera-t-il jusqu'à la fin de sa vie à se rappeler cette lutte héroïque, fier d'y avoir eu sa place, plus fier d'y avoir fait son devoir.

La reprise d'Amiens était un brillant succès, mais qui coûtait cher. Henri IV y avait dépensé ses dernières ressources d'hommes et d'argent. Aussi y vit-il, non une raison de continuer la guerre, mais un moyen d'arriver à la paix. Alors,

(1) *Instruction au sieur de Fouquerolles, allant en Angleterre* (fonds Egerton, 407, et collect, Bethune, 8963).

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 13.

(3) Amiens capitula le 19 septembre 1597.

Digitized by Google

Philippe II la désirait encore plus que Henri IV. Il lui offrit même de revenir à la situation que nous avait faite en 1559 le traité de Cateau-Cambrésis. Henri IV ne pouvait souhaiter un ennemi d'accommodement plus facile. Mais il avait deux alliés, sans le consentement desquels il lui était interdit de traiter avec l'Espagne : les États des Provinces-Unies et l'Angleterre (1). Et les États et l'Angleterre avaient leurs motifs de favoriser la guerre. Henri IV craignait donc, et non sans raison, que ses deux alliés ne vinssent, l'un et l'autre, contrarier et combattre ses desseins pacifiques. Du côté de l'Angleterre étaient ses plus vives appréhensions, comme aussi ses obligations les plus étroites. Les États pouvaient repousser les propositions de paix, l'Angleterre s'en offenser. Dans ces conditions, l'ambassadeur extraordinaire qui serait envoyé à la cour d'Élisabeth afin de lui soumettre les désirs du roi et de lui faire part des commencements de négociations avec l'Espagne, aurait une mission fort délicate. Pour la remplir, Henri IV choisit, parmi ses conseillers d'État, celui qui joignait à un patriotisme éclairé l'esprit le plus délié et le plus prudent, un ancien ambassadeur de Henri III auprès de la République de Venise, homme très versé dans les affaires d'Italie, qui avait rendu des services aux Anglais et n'était nullement Espagnol, Hurault de Maisse (2). Or, Hurault de Maisse était parent du baron de Maffliers (3). Pour celui-ci, le profit comme l'agrément seraient grands, d'accompagner l'ambassadeur du roi. Offert ou demandé, il eut cet honneur et partit de Paris avec Hurault de Maisse le 24 novembre, pour arriver à Londres le 2 décembre 1597. Il y devait rester jusqu'au 15 janvier suivant (4). Si court que fut ce séjour, il fut très utile, très agréable au baron de Maffliers. Au siège d'Amiens, il avait montré sa passion pour les armes. Plus grand encore était son goût pour la diplomatie. « Afin de suivre ce goût, écrivait-il naguère d'Allemagne à Mme du Tremblay, il s'était efforcé d'apprendre les langues étrangères » (5). Les circonstances, cette fois encore, étaient d'accord avec ses désirs. En effet, Hurault de Maisse allait sous ses yeux accomplir une œuvre très difficile, celle de préparer, malgré les

(1) D'après un traité conclu à Londres le 26 mai 1596.

(2) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, p. 54. — Hurault de Maisse, *Journal de l'Ambassade*, p. 285.

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I. 14.

(4) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, pp. 60 et 208.

(5) *Première Épitre du P. Joseph à sa Mère*, citée par Lepré-Balain, I, 13.

Digitized by Google

intérêts de l'Angleterre, la paix de Vervins, et, négociateur également perspicace, patient et ferme, apprendre à son jeune parent toutes les habiletés du vrai diplomate. En même temps, le baron de Maffliers sera mis en rapport avec des personnages considérables, anglais et français, dont il ne pourra manquer de faire estimer sa haute valeur. Et ainsi s'ouvrira toute grande devant lui la carrière, « où, comme dit Lepré-Balain, le portaient fortement ses inclinations naturelles » (1). De fait, son mérite diplomatique attira l'attention des ministres d'Élisabeth et fut apprécié de Henri IV lui-même. Un jour, on louait devant le roi le sieur du Tremblay, frère cadet du baron de Maffliers, pour s'être comporté avec habileté et honneur dans une mission difficile. « Son frère ainé, dit Henri IV, eût encore mieux démêlé cette affaire » (2).

Le baron de Maffliers, qui avait toutes les nobles passions, recherchait toujours la conversation des savants. Comme dans les universités d'Italie, il allait être servi à souhait à la cour d'Élisabeth. Le règne d'Élisabeth fut pour l'Angleterre une de ces époques décisives qui terminent l'empire de la force et ouvrent celui des idées, une de ces époques originales et fécondes où les nations s'empressent aux fêtes de l'esprit comme à une jouissance nouvelle (3). Alors les querelles littéraires furent très chaudes, l'ardeur poétique très vive. La foule se précipitait dans les théâtres, qui s'ouvraient de toutes parts. En 1597, Shakespeare donnait plusieurs de ses grands drames historiques. Hurault de Maisse nous dit dans son journal qu'il vit jouer *Hamlet* à la cour (4). Le baron de Maffliers dut le voir comme

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 14.

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 13.

(3) Le 14 juin 1572, une ambassade française avait été reçue et fêtée magnifiquement, mais autrement, par Élisabeth. Se conformant à une mode qu'elle n'avait pas eu le temps de changer, la reine n'avait fait aucune place aux plaisirs de l'esprit, et les seigneurs français purent seulement « assister à des combats d'ours, de taureaux, de singes et de chevaux, et prendre part à un banquet homérique qui se prolongea jusqu'à minuit et que suivirent jusqu'à l'aurore les exercices chevaleresques d'un tournoi ». (E. Mourin, *François d'Alençon et la reine Élisabeth*, *Revue de l'Anjou et du Maine*, décembre 1857, p. 139. Cf. le *Journal de la Mothe Fénelon*, écrit pendant l'ambassade et inséré dans les *Additions aux Mémoires de Castelneau*).

Cette ambassade de 1572, avait pour but le mariage d'Élisabeth et du duc d'Alençon, le futur parrain de François du Tremblay, et une place y avait été faite à François de Montmorency, mari de Diane de France, fille naturelle de Henri II, la future marraine de François du Tremblay. (François d'Alençon et François de Montmorency étaient beaux-frères).

(4) Prévost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, p. 133.

Digitized by Google

l'ambassadeur qu'il accompagnait, et mieux que lui sans doute il apprécia ce que ce drame avait d'immortel. Sûrement il y vit représenter d'autres drames de Shakespeare. Car Élisabeth, qui prodiguait les fêtes, y faisait toujours la part de l'esprit, et, pour cette raison, elle entretenait quatre troupes de comédiens. Cette reine avait beaucoup de lettres. A seize ans, elle avait émerveillé son maître, Roger Asham, par l'intelligence qu'elle montrait de la langue de Démosthène et de sa politique (1). A la fin de sa vie, elle aimait encore à citer les poètes latins dans ses entretiens avec les ministres et les ambassadeurs. Avoue-t-elle à Hurault de Maisse qu'on lui reproche d'envoyer trop de ses sujets mourir au loin pour la patrie,

Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi,

observe-t-elle avec Horace (2). Hurault de Maisse la félicite-t-il d'avoir la main dans la plupart des affaires de l'Europe,

An nescis longas regibus esse manus?

reprend-elle avec Ovide (3). Elle connaissait le français, l'italien, l'espagnol, toutes les langues du continent (4), et c'était une manière de lui faire sa cour que de les étudier et de les parler avec elle (5). Cette reine, passionnée pour les choses de l'esprit, attirait auprès d'elle tout ce qu'elle connaissait d'amis des lettres et des sciences, tous ceux de son royaume et, avec eux, beaucoup d'étrangers (6). Dans ces conditions, nous jugeons facilement quel accueil reçut, quel plaisir éprouva le savant et lettré baron de Maffliers à la cour d'Élisabeth. Durant les six semaines qu'il y passa, il put se consoler de n'être plus en Italie.

Et même, en Angleterre, le baron de Maffliers trouva ce qu'il n'avait pas rencontré ailleurs, l'occasion de faire connaître et aimer Dieu. En Italie, ce jeune gentilhomme, encore plus soucieux du bien de son âme que de toutes les curiosités profanes, avait, au milieu d'occupations nombreuses, variées et

(1) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, pp. 133 et 135. — Hurault de Maisse, *Journal de l'Ambassade*, pp. 284, 411. 412.

(2) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, p. 203. — Horace, *Épîtres*, I, 2, 14.

(3) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, p. 173. — Ovide, *Héroïdes*, XVII, 166.

(4) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, p. 203. « Élisabeth dit qu'en arrivant à la couronne, elle savait six langues mieux que la sienne, et aux éloges empressés de Hurault de Maisse elle répondit que ce n'était point merveille d'apprendre à une femme à parler, qu'on avait bien plus à faire pour lui apprendre à se taire ».

(5) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, p. 135.

(6) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 14.

Digitized by Google

absorbantes, réservé des heures secrètes pour les exercices tranquilles de la piété. Il fréquenta les Théatins, les Capucins. Il visita tous les lieux considérables par quelque dévotion publique, notamment Notre-Dame de Lorette, dont il garda toute sa vie un souvenir ému (1). Mais tous ces avantages spirituels se terminaient à son intérêt propre et à sa sanctification personnelle. En Angleterre, il put étendre son zèle sur autrui et laisser jaillir de son âme la flamme apostolique qui le brûlait. Voici en effet ce que nous lisons dans Lepré-Balain : « En Angleterre, le baron de Maffliers n'eut pas toujours l'esprit occupé à considérer les beautés de ce pays et tout ce qu'il y avait de remarquable en la cour de la princesse, remplie de beaux esprits et de savants hommes. Il arrêta sa pensée sur l'aveuglement de tout ce peuple, si fort opiniâtré en son malheur. Il conférait avec tous ceux qu'il pouvait arrêter, pour tâcher de leur faire connaître la vérité religieuse. Entre ceux-là, il se rencontra plusieurs ministres et bon nombre de personnes éminentes en savoir, qui, étonnées de la rareté de son esprit, de la force de ses raisons et de son génie, en furent ébranlées et conçurent de lui une si haute créance qu'elles le jugèrent capable de faire une nouvelle religion, s'il eût été aussi mauvais comme il était savant. Ils le prièrent de travailler à l'accommodement de la Catholique et de la Calvinienne. Le profit de ces conférences ne se termina pas à laisser de l'estime de soi ; il fut aussi en la conversion, quoique secrète, de son hôte, qui était calviniste. Ainsi l'ont assuré M. de Maisse et tous ceux de sa maison » (2). Quoi qu'il en soit du résultat de ces conférences (3), ce qu'il y a d'extraordinaire, de la part d'un jeune homme de vingt ans, c'est moins d'avoir réussi à émouvoir, à ébranler ses auditeurs calvinistes, que d'avoir songé et cherché à le faire.

Qui donc avait mis au cœur du baron de Maffliers ce désir, cette flamme apostolique ? Dieu d'abord. Il suivait la seule inspiration de Dieu, lorsque, n'ayant encore que cinq ans, il narrait à la table de son père la passion du Sauveur et attendrissait tous les convives. Mais cette fois, c'étaient aussi les spectacles qu'il avait eus sous les yeux depuis son retour d'Italie. Ce qui inspirait à d'autres l'amour du monde, en détachait le baron de Maffliers et le portait au service de Dieu.

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 11 et 12.
(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 14.
(3) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, pp. 89-91.

Digitized by Google

Qu'avait-il donc vu ? A Paris, un roi vaillant et chevaleresque, mais qui courait trop volontiers à ses caprices et paraissait trop souvent oublier ses ministres pour ses maîtresses (1) ; une noblesse généreuse sans doute à l'heure du danger, mais qui, à peine sortie des travaux de la guerre, se précipitait dans les excès du plaisir. A Londres, une reine très lettrée, nous l'avons dit, mais plus violente et plus cupide encore, surtout plus voluptueuse et plus vaine, qui n'avait rien tant à cœur que de paraître au milieu de ses nobles pensionnaires et d'éblouir ses courtisans par le nombre et la variété de ses somptueux costumes (2), par l'incroyable quantité de perles et de diamants dont elle se chargeait plutôt qu'elle ne se parait (3), admiratrice d'elle-même, au point de chercher à faire valoir, sans souci de la dignité royale, les derniers vestiges de sa beauté aux regards surpris de l'ambassadeur Hurault de Maisse et des gentilshommes de sa suite (4). Et dans ces cours de France et d'Angleterre, malgré tout l'éclat de leur splendeur royale, le baron de Maffliers avait entrevu ce qu'il y avait de contraintes, de dissimulations et de feintes, de soucis, d'impatiences et de déceptions, de bassesses serviles et de souffrances cruelles. Et tout cela, se disait-il, « finissait dans la vanité, comme les vagues enflées se changent en écume ! Vraiment à ces gens-là, la mort arrivait avant qu'ils eussent commencé de vivre » (5). Et il voulait vivre. Et pour cette âme vigoureuse, haute et noble, vivre, ce n'était ni jouir, ni paraître, ni s'habiller même à la mode des cours, c'était travailler au bonheur de ses semblables et à la gloire de Dieu. C'est ainsi que, sous l'inspiration du ciel et l'influence des circonstances, le baron de Maffliers, changeant d'idéal, ferma les yeux aux brillantes espérances de la carrière diplomatique et livra son cœur aux saintes ambitions de l'apostolat religieux. Des rêves de sa jeunesse il revenait à ceux de son enfance. Il sera non pas un diplomate, mais un apôtre. Au moment où il croyait atteindre son but, Dieu le conduisait au sien.

Louis DEDOUVRES,
Professeur de Littérature latine et Doyen des Lettres aux Facultés Catholiques d'Angers.

(1) Cf. Henri Martin, *Histoire de France*, t. X, p. 410.
(2) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV, passim.*
(3) Prevost-Paradol, *Élisabeth et Henri IV*, pp. 150-151.
(4) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 14.
(5) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 14.

Digitized by Google

BULLETIN D'APOLOGÉTIQUE

Iniqua sunt tempora ! Les douloureux événements que nous avons vécus au cours de ces dernières années ont été aussi peu favorables que possible à l'éclosion d'œuvres théologiques nouvelles. Interruption à peu près complète des relations internationales, mobilisation de la très grande majorité des étudiants et d'un nombre appréciable de professeurs, préoccupations nationales ou familiales poussées jusqu'à l'angoisse, rien de tout cela ne devait faciliter la conception et la mise au jour de travaux scientifiques, qui, ni de près ni de loin, ne sont ordonnés à ce qu'on a appelé : l'art excellent de dépeupler la terre.

Aux maux de la guerre a succédé, sans transition, l'extraordinaire bouleversement économique auquel nous assistons en ce moment, et dont l'un des effets les plus redoutables est de faire étrangement dominer le travail manuel sur le travail intellectuel, la matière sur l'esprit. Grâce à la fabuleuse, et sans cesse croissante augmentation du coût de la main d'œuvre et du prix des matières premières, il est devenu à peu près impossible, aux rares auteurs qui ont pu continuer leurs études pendant la tourmente, de trouver un éditeur consentant à courir les risques de la publication d'ouvrages dont l'exécution est souvent difficile, le tirage nécessairement restreint, et l'écoulement bien moins rapide que celui des romans ou nouvelles.

De là vient que, depuis six ou sept ans, bien peu de travaux importants ont paru en théologie. La Dogmatique n'a à peu près rien produit. La Morale s'est contentée des adjonctions et des mises à jour rendues indispensables par la refonte du droit ecclésiastique.

Seule, l'Apologétique a manifesté, et manifeste encore, quelque activité.

Nous nous proposons de parler, aujourd'hui, de deux ou trois travaux didactiques, récemment parus dans cette branche des sciences sacrées.

Digitized by Google

***

Le premier est déjà connu. C'est la *Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam, (pars apologetica),* du P. Garrigou-Lagrange.

Malgré les difficultés des temps, la première édition, publiée à Rome et Paris, en 1918, a été vite épuisée et une seconde édition vient de paraître, identique à la première dans l'ensemble, mais honorée d'une lettre extrêmement élogieuse de S. S. Benoît XV (1).

Il ne s'agit donc pas d'une œuvre nouvelle, ni même d'une œuvre, ou entièrement refondue ou, du moins, profondément modifiée, et il nous suffit de signaler l'apparition de la nouvelle édition, qui a si promptement succédé à sa devancière.

Aussi bien, les spécialistes ont-ils déjà, très certainement, parcouru, sinon étudié à fond, cette *Theologia fundamentalis,* que nul, professeur ou élève, n'a désormais le droit d'ignorer.

On peut en effet reprocher au remarquable travail du P. Garrigou-Lagrange d'être quelque peu disproportionné dans ses diverses parties, le traité *De Revelatione in abstracto* y absorbant près des trois cinquièmes de l'ensemble. On peut aussi ne pas partager, — en matière librement discutés, — tous les principes philosophiques de l'auteur, ni suivre celui-ci dans les déductions rigoureusement enchaînées qu'il en tire. On peut enfin s'étonner de trouver une prédominance, peut-être excessive, de la spéculation sur l'analyse positive des textes et des documents, en des sujets où, d'ordinaire, c'est la méthode contraire qui prévaut.

Personne cependant ne saurait nier que l'éminent professeur du Collège angélique n'ait conçu une œuvre aussi originale que puissante.

Métaphysicien et logicien consommé, il a eu l'heureuse idée de traiter la théologie fondamentale d'une manière plus philosophique et, partant, plus ample et plus profonde qu'on n'a coutume de le faire.

Il a donc commencé par établir, longuement et solidement, à la lumière de la *Philosophia perennis* et, en particulier, de la doctrine de saint Thomas, les vrais concepts de Révélation, de Surnaturel, de Mystère, de Miracle, ainsi que les preuves de la possibilité, de l'utilité, de la nécessité (hypothétique), enfin de la « dignoscibilité » de la Révélation et du Miracle.

La théorie étant ainsi établie dans toute sa force et sa plénitude, son application aux données concrètes des faits devient facile, les preuves se mettent d'elles-mêmes en pleine lumière et leur valeur se renforce singulièrement. Que si, comme c'est le cas dans l'ouvrage

(1) *Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam — pars apologetica. De Revelatione* per Ecclesiam catholicam proposita. II vol. — Auctore *P. Fr. Garrigou-Lagrange*, O. P. Magistro in S.Theologia, — 2a editio emendata, Romae. F. Ferrari, Via dei Cestari, 2) — Parisiis. (J. Gabalda, 90, rue Bonaparte), 1921.

Digitized by Google

du P. Garrigou-Lagrange, une puissante synthèse les réunit en un faisceau compact, tout l'édifice apologétique s'élève, facilement et rapidement, dans la majestueuse unité de son ordonnance et l'impressionnante puissance de sa masse... Les fondations ayant été inébranlablement assises sur le roc, point n'est besoin de prendre autant de précautions minutieuses et de soucis du détail dans l'édification de la superstructure.

Aussi, tout en regrettant que le P. Garrigou-Lagrange n'ait pas donné plus d'importance à la partie positive de son œuvre — dût celle-ci comporter trois volumes au lieu de deux, — nous garderons-nous de lui reprocher d'avoir traité, avec une étendue et une profondeur qui n'avaient peut-être pas été atteintes avant lui, les prolégomènes de la démonstration apologétique.

Il a vraiment fait œuvre de novateur. Son traité marque un effort, aussi heureux qu'énergique, vers une adaptation des méthodes traditionnelles de la Scolastique à l'Apologétique. Celle-ci ne peut que gagner à l'emploi de telles méthodes, à la fois fortes et lumineuses — d'autant que l'esprit contemporain se désintéresse de plus en plus des subtilités de la critique et de l'exégèse rationalistes, pour se tourner, avec une faveur marquée, vers la discussion des principes fondamentaux, rationnels et révélés, de la vraie religion.

* * *

La *Theologia fundamentalis* du P. Garrigou-Lagrange ne pourrait guère servir de manuel pour un cours ordinaire de séminaire ou de scolasticat. Trop étendue, trop fouillée dans sa partie métaphysique, et, par suite, passablement aride, elle est plutôt destinée à devenir un indispensable ouvrage de consultation ou un texte d'université.

Il en va tout autrement de l'*Apologetica,* que vient de publier le P. Hilarin Felder, (P. Hilarin de Lucerne, o. m. cap.) (1)

Bien que cette *Apologetica* soit parfaitement apte à fournir, elle aussi, un texte à des étudiants d'université — texte court, substantiel et méthodique, dont un habile professeur tirerait les meilleures ressources, — elle nous semble cependant s'adresser de préférence aux élèves d'un cours normal de théologie fondamentale.

Moins vaste et mieux équilibrée dans ses proportions que l'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange, elle se divise en deux parties à peu près égales : *Demonstratio christiana* (De vera religione) et *Demonstratio catholica* (De Ecclesia et de Fontibus).

Chacune de ces parties, et chacune des subdivisions qu'elle

(1) *Apologetica,* sive *Theologia fundamentalis* in usum scholarum. II vol. (278 et 359 pp.) — scripsit *Dr P. Hilarinus Felder* o. m. cap. — Paderbornae, 1920. Typis et sumptibus Ferdinandi Schoeningh. — Paris, Librairie St-François, 4, rue Cassette.

Digitized by Google

comporte, sont traitées — dans un latin facile, quoique non dépourvu d'élégance, — avec une ampleur répondant à leur importance respective.

Partout, le *status quaestionis* est délimité de façon nette et précise ; les théories des adversaires sont exactement et clairement exposées ; les preuves de la vraie doctrine présentées d'abord sous une forme syllogistique concise, et développées ensuite avec autant de sobriété que de solidité.

Quant aux objections soulevées contre ces preuves, aux difficultés de toute nature : spéculatives, critiques, exégétiques, accumulées à plaisir par les adversaires de la Révélation chrétienne et de l'Église, on les trouve plutôt synthétiquement exposées et réfutées dans le cours même des thèses, que traitées en détail après la démonstration de celles-ci.

C'est là un procédé qui présente d'incontestables avantages.

Il facilite le travail d'assimilation de l'élève, en dispersant moins ses efforts d'attention et de compréhension. La marche générale de l'argumentation reste plus constammeut présente à l'esprit. Parfois même, la preuve des thèses gagne en clarté et en force.

D'autre part, les difficultés des Protestants, des Rationalistes, des Modernistes, se répètent souvent les unes les autres, sous une forme à peine différente, et partent toutes, d'ailleurs, d'un principe commun, qui est la négation *a priori* du surnaturel, ou la falsification de son vrai concept.

Il est donc bien inutile d'obliger l'étudiant à se perdre dans l'examen détaillé et la réfutation minutieuse de mille objections, dépourvues de fondement sérieux, et uniquement inventées pour masquer, sous un vain et spécieux appareil scientifique, les idées préconçues de leurs auteurs. C'est d'autant plus inutile que bon nombre de ces objections n'ont plus, ou n'auront bientôt plus, qu'un intérêt historique, la Critique d'aujourd'hui s'étant chargée de réduire à néant les théories péniblement échafaudées par la Critique d'hier, et la Critique de demain ne devant pas manquer de rendre le même service à celle d'aujourd'hui.

C'est pourquoi on doit louer le P. Hilarin Felder d'avoir groupé, à propos de chaque question importante, les principales objections qu'elle a soulevées, et d'avoir montré, en peu de mots, que nulle d'entre elles ne saurait ébranler la solidité des preuves sur lesquelles repose la démonstration chrétienne et catholique, alors que toutes sont incapables de résister elles-mêmes à un examen impartial, basé sur les principes d'une saine philosophie, d'une critique objective et d'une exégèse exempte de tout parti-pris.

Cependant n'eût-il pas été préférable, tout en s'en tenant aux seules difficultés dignes d'attention, et en les groupant selon l'ordre des questions auxquelles elles se rapportent, — comme l'a fait fort habilement l'auteur, — d'exposer et résoudre ces objections en forme

Digitized by Google

rigoureuse, après la preuve des thèses ? Nous croyons devoir répondre par l'affirmative. Nous avouons, en effet, que nos préférences vont à cette dernière méthode, plus conforme aux procédés scolastiques.

Outre l'immense avantage qu'elle présente, au seul point de vue pédagogique, — car elle est admirablement apte à développer en profondeur et en acuité l'intelligence des étudiants, — elle offre encore celui de montrer, plus rapidement et plus sûrement que toute autre, de faire, pour ainsi dire, toucher instantanément du doigt l'insuffisance ou l'inanité des raisons adverses.

Mais c'est là question de méthodologie sur laquelle il est bien permis d'avoir des vues différentes des nôtres...

Que d'ailleurs on ne croie pas, d'après ce que nous avons dit plus haut, que le P. Hilarin Felder traite à la légère, ou ne connaisse qu'imparfaitement, les difficultés, de quelque ordre que ce soit, qui se rencontrent en Apologétique.

Ainsi que l'avait déjà prouvé surabondamment son grand ouvrage : *Jesus Christus,* — l'une des meilleures, sinon la meilleure des apologies de la messianité et de la divinité du Sauveur qui aient paru, jusqu'à ce jour, en langue allemande, — l'auteur possède, au contraire, une connaissance aussi étendue qu'approfondie de tout ce qui a été opposé à la démonstration catholique. D'autre part, il expose, avec autant de loyauté que de clarté, et réfute de façon pleinement satisfaisante, les objections qui traduisent ces oppositions.

Tout comme son *Jesus Christus,* son *Apologetica* est donc un ouvrage extrêmement sérieux, où la richesse de la documentation n'enlève rien à la clarté de l'exposition, et où la sobriété des preuves et des réfutations ne fait qu'augmenter leur force.

La littérature y est d'ailleurs amplement fournie, sans devenir encombrante. L'auteur a su se garder de deux excès opposés, mais également fâcheux dans un ouvrage de ce genre : le trop et le trop peu. Ses références, bien choisies, donnent l'essentiel de ce qui peut intéresser l'élève et, même, le professeur. Il a eu soin cependant de ne pas tomber dans cette manie de documentation outrancière, qui fait que tant d'auteurs modernes se croiraient déshonorés s'ils ne se tenaient, non seulement « à la page », mais encore à la dernière page, voire à la dernière ligne de ce qui a été écrit sur le sujet, fût-ce dans la plus ignorée des revues.

En somme, l'ouvrage du P. Hilarin Felder, fruit d'un long enseignement spécialisé, est un des meilleurs, peut-être même le meilleur des manuels de théologie fondamentale que nous connaissions.

Bien inspirés seront les Séminaires et Scolasticats qui l'adopteront pour texte. Il fournira une base solide aux explications des professeurs, et offrira, aux élèves, un manuel clair, méthodique, substantiel, d'une compréhension et d'une assimilation faciles, en même temps que d'une doctrine sûre et complète.

Digitized by Google

*
* *

Le P. Virgilius Wass (o. m. cap.) n'a pas entendu écrire une œuvre destinée à servir de texte à des étudiants, soit d'université, soit de séminaire ou de scolasticat.

Son travail, de format extrêmement commode et réduit, (9 × 17 cm.), porte le titre modeste de *Repetitorium Theologiae fundamentalis* (1).

C'est cependant plus qu'un aide-mémoire ayant uniquement pour but de faciliter la préparation immédiate aux examens.

C'est un véritable compendium de théologie fondamentale, mais un compendium extraordinairement dense. Jamais, croyons-nous, on n'avait dit, en matière d'apologétique, autant de choses dans un aussi petit livre.

Le P. Wass a en effet réalisé ce tour de force de condenser en 320 pages, du format indiqué ci-dessus, tout ce qu'il y a d'essentiel dans les traités *de Religione* (id est : *de existentia Dei et de relationibus hominum ad Ipsum), De Religione christiana, de Fontibus, de Ecclesia.*

Et qu'on ne croie pas qu'il s'agisse d'une sèche énumération de définitions, de divisions et de principes. Non ! L'auteur a écrit, au contraire, sous la forme la plus brève qui se puisse imaginer, un ensemble de traités complets, nettement divisés, où toutes les questions sont exposées, où les preuves abondent, et où il ne manque même pas les principales objections, présentées et résolues en forme rigoureuse. Les textes scripturaires sont cités tout au long, au besoin selon l'original grec ou hébreu. Pour les preuves patristiques ou symboliques, l'auteur se contente généralement du renvoi à ces indispensables *vade-mecum* de l'étudiant en théologie : l'*Enchiridium symbolorum* et l'*Enchiridium patristicum ;* mais ce renvoi constant se fait selon un choix aussi riche que bien inspiré. De nombreux tableaux synoptiques résument encore, au début du petit livre, le résumé excellent qu'il est lui-même. Une savante composition typographique, habile à mettre en lumière les titres et sous-titres, à faire ressortir les divisions et subdivisions, à souligner les textes et les mots essentiels, empêche que la grande concision de l'ouvrage ne nuise à sa clarté, ou que les minuscules dimensions du caractère employé ne deviennent cause de fatigue.

Édité par la même maison que l'*Epitome Theologiae moralis* (2), de Telch, le *Repetitorium theologiae fundamentalis* du P. Wass

(1) *Repetitorium Theologiae fundamentalis*, a *P. Virgilio Wass*. O. M. Cap., Lectore S. Theologiae dogmaticae approbato, I vol. petit in-8°, prix 30 marks. Oeniponte (Innsbruck, Tyrol, Austria), sumptibus Feliciani Rauch, 1921.

(2) *Epitome Theologiae moralis* excerpta e Summa Theologiae moralis R. P. Noldin a Dr. C. Telch, petit in-8°. Félicien Rauch, éditeur, Innsbruck, (Tyrol autrichien).

Digitized by Google

se présente sous le même vêtement extérieur que ce dernier ouvrage. En son genre, il lui est cependant bien supérieur. L'*Epitome* de Telch, n'est en effet qu'un résumé de Noldin, alors que le *Repetitorium* du P. Wass est une œuvre entièrement originale et d'un caractère très personnel. La méthode est tout à fait différente et bien supérieure, ici, à ce qu'elle est là. Telch a eu, en effet, l'idée, assez discutable, d'énumérer, à la suite les unes des autres, dans la première partie de chaque traité, toutes les définitions, divisions, distinctions et, dans la seconde, également à la suite les uns des autres, tous les principes que comporte ce traité. Le P. Wass, au contraire, traite, successivement, et dans leur entier, comme on le fait dans un travail d'étendue normale, les diverses parties de chaque traité. Enfin l'*Epitome de Théologie morale*, de Telch a eu de nombreux devanciers et a de nombreux concurrents, tandis que l'on connaît bien peu de brefs *Compendia* en matière d'apologétique.

Une ou deux petites remarques, sans grande importance d'ailleurs.

Le P. Wass intitule la preuve de l'existence de la Révélation Chrétienne qui se tire de l'autorité même du Christ : preuve *e persona Christi*. Sans doute, c'est là une terminologie assez généralement reçue chez les auteurs modernes Le P. Hilarin Felder y recourt, lui aussi, dans le traité : *Demonstratio Christiana* de l'*Apologetica* dont nous avons de parlé plus haut. Sans doute encore, ces auteurs, et tous les auteurs catholiques qui emploient la terminologie en question, donnent à celle-ci le sens courant, en philosophie moderne, ou plutôt en langage vulgaire, et non le sens strictement scolastique. (Le P. Hilarin Felder, le dit expressément dans une note opportune.— (1). Nous avouons cependant que cette manière de s'exprimer ne nous sourit qu'à moitié. Nous préférons de beaucoup l'appellation ancienne : preuve *ex ipso testimonio Christi,* seu *ex auctoritate Christi*. On ne gagne jamais rien, ce nous semble, à employer un terme métaphysique,— surtout dans des ouvrages traitant *ex professo* de matières de théologie, — dans un sens autre que celui qui a été consacré, non seulement par l'École, mais encore par toute la Tradition catholique, et qui, d'ailleurs, est indispensable à l'expression adéquate d'un des dogmes fondamentaux de notre foi.

Seconde remarque. Le P. Wass traite le *de Fontibus* aussitôt après la *Demonstratio Christiana*. Matériellement, si j'ose dire, c'est l'ordre logique. Après avoir prouvé l'existence de la Révélation, on montre par quelles sources elle nous vient ; et il semble normal, par ailleurs, de parler de la Règle éloignée de la Foi, avant d'en faire connaître la Règle prochaine : le magistère infaillible de l'Église. Mais, formellement parlant, c'est-à-dire au point de vue de la *valeur de l'argumentation,* cet ordre est-il aussi logique ?

(1) Apologetica. Vol. I, p. 166, in nota.

Digitized by Google

C'est surtout en recourant à la tradition, dite *active ou subjective :* à l'enseignement des Pères, des Conciles, des Théologiens qu'on prouve apodictiquement l'existence de la Tradition *passive* ou *objective*. D'autre part, il est bien difficile de traiter à fond de l'Inspiration, de son extension et de l'innerrance absolue qu'elle confère à l'Écriture sainte, avant d'avoir prouvé l'autorité des Pères, des Théologiens, et déterminé nettement le sujet ainsi que l'objet de l'infaillibilité de l'Église.

Il est vrai qu'avant d'entrer dans le *de Fontibus*, le P.Wass établit brièvement l'existence de la tradition active : *Christus totam revelationem commisit Apostolis eorumque successoribus, ut eam sine errore omnibus hominibus promulgarent ; ergo existit traditio activa, i. e. Ecclesia est magistra fidei et testis revelationis et judex controversiarum infallibilis*. De cette façon, il évite toute pétition de principe.

Mais cela est-il pleinement suffisant, au moins pour que les arguments de la Révélation apparaissent dans toute leur force ? Il est permis d'en douter.

Convenons d'ailleurs qu'il n'est pas aisé d'établir, en Théologie fondamentale, un ordre tel qu'il ne suppose, comme prouvé, rien de ce qui doit l'être seulement par la suite, et tel, d'autre part, qu'il évite toute redite.

Aussi bien, cette remarque ne saurait, non plus que la précédente, être prise pour une restriction sérieuse aux éloges mérités que nous avons donnés au travail, *parvum mole magnum doctrina*, qu'est le *Repetitorium* du P. Wass.

Nous ne pouvons, au contraire, en terminant notre brève recension, que répéter ce que nous avons dit plus haut, à savoir : le Repetitorium du P. Wass est plus qu'un aide-mémoire, c'est un véritable compendium de théologie fondamentale, et un compendium extraordinairement dense et complet.

Souhaitons-lui une prompte diffusion. Il est, en effet, merveilleusement apte à rendre de grands services aux étudiants en théologie, non seulement à la veille de leurs examens, mais encore durant tout le cours de leurs études. Il ne sera guère moins utile aux professeurs, qui trouveront en lui la synopse idéale leur permettant de se remettre en mémoire, d'un coup d'œil, toute la synthèse d'un traité ou d'une partie de traité. Enfin les prédicateurs, ayant à traiter les questions apologétiques, ne trouveront nulle autre part un résumé plus bref, et à la fois plus substantiel, de ces questions si importantes et si délicates.

J'ajoute que les uns et les autres auront, plus d'une fois, l'agréable surprise, en ouvrant ce minuscule Repetitorium, d'y découvrir certaines vues, certains détails, certains renseignements, qu'ils rencontreront rarement, réunis, dans leurs livres ordinaires d'étude ou de consultation.

Digitized by Google

Et ce n'est pas là un mince mérite en un ouvrage de ce genre et de ces dimensions !

Qu'un Repetitorium offre un texte extrêmement concis, il n'y a rien là qui doive surprendre. Mais, qu'à une extrême concision, il unisse une clarté remarquable, une grande plénitude de doctrine, et une extraordinaire richesse de documentation, c'est ce qu'il convient de louer et d'admirer sans réserve.

Rome, 25 Mai 1921,

Fr. JÉRÔME de Paris,
O. M. C.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE [1]

FRANCISCANA

Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi edida a Patribus Collegii Sancti Bonaventurae. — Textus et dissertationes. — *Brozzi-Quaracchi* (près Florence) *Italie.*

Tomus I. — **Fr. Mathaei ab aquasparta,** O. F. M. S. R. E. Card. Quaestiones disputatae selectae de fide et cognitione. — 1 vol. in-8° de XVI-478 p., br. 6 fr., relié 7 fr. 50.

Tomus II. — **Ejusdem.** — Quaestiones disputatae selectae de Christo. 1 vol. in-8° de XV-227 p., br. 5 fr., relié 6 fr. 50.

Tomus III.— **Fr. G. Guarrae, Fr. J. Duns Scoti, Fr. P. Aureoli.** — Quaestiones disputatae de Immaculata-Conceptione B. Mariae-Virginis. — 1 vol. in-8° de XIX-156 p , br. 2 fr. 50, relié 4 fr.

Ceux qu'intéresse l'étude des sources de la scolastique franciscaine et de la scolastique en général, ne peuvent que féliciter les savants continuateurs de l'œuvre entreprise par les premiers éditeurs de Quaracchi. La série de textes inédits ou remaniés selon les exigenees de la critique, inaugurée en 1903, compte aujourd'hui trois volumes. Un quatrième est sous presse. Il s'agit du « *Tractatus de probatione fidei* » de Roger Bacon. Les *Quaestiones disputatae* de Jean Pecham le suivront de près, ainsi que les questions analogues de Gauthier de Bruges, la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle, le *Scriptum metaphysicae* de Thomas d'York, etc. Nous savons que le R. P. Heisse, actuellement préposé à la commission théologique de Quaracchi, caresse le projet de mettre à jour les nombreux traités, dus aux premiers maitres franciscains, qui enseignèrent à Paris, Oxford, Rome, Cologne, Bologne, etc., et qui tous exercèrent une influence plus ou moins sensible sur l'orientation définitive de la scolatique franciscaine.

En attendant, nous sommes heureux de saluer l'apparition des « questions » inédites de Mathieu d'Aquasparta. Né à Todi vers 1235, Mathieu Bentivenga d'Aquasparta entra de bonne heure dans l'ordre de S. François Ses études achevées, il fut successivement « magister » à Paris et à Bologne. En 1281, il succédait à Jean Pecham comme « lecteur du Sacré Palais ». Élu général six ans plus tard (1287), il fut promu, après un an, au titre cardinalice de Saint-Laurent in Damaso. Chargé entre temps de missions

(1) La plupart des volumes annoncés dans ce Bulletin étaient parvenus à la Rédaction en 1914.

Digitized by Google

apostoliques en Lombardie et dans les Romagnes, il devint, en 1291, cardinal-évêque de Porto et Sainte-Ruffine. Il mourut à Rome, le 29 septembre 1302 et fut enseveli à l'Ara-Coeli.

Dès 1883, le savant jésuite Ehrle avait signalé d'Aquasparta à l'attention des érudits, et il allait jusqu'à dire que l'on trouverait difficilement parmi les anciens, sans en excepter saint Thomas, les qualités de style et d'exposition dont se réclament les œuvres inédites de ce digne précurseur du Docteur Subtil. L'éloge est mérité. Bien des questions s'éclairent d'un jour nouveau et replacées dans leur cadre historique, elles contribueront à rectifier les méprises fréquentes que, faute d'être remonté aux sources, l'on tend à accréditer parmi nous, eu égard au sens par exemple des adages : *intellectus est universalium, nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* L'on assiste aussi à la formation de la fameuse théorie de *l'intellect agent*, où l'on reconnait une tentative ingénieuse pour concilier Aristote et Platon. En même temps, l'on est amené à souligner l'influence de l'averroïsme, que les grands scolastiques tachèrent de vaincre en le dépassant.

Avant Scot, Mathieu d'Aquasparta se prononce en philosophie pour la saisie directe du singulier, pour la connaissance intuitive du moi. Le premier, il pose nettement la question apologétique : *utrum ea de quibus est fides possint ratione probari* (t. I. p. 128). Le problème de la certitude le préoccupait déjà : *utrum aliquid possit certitudinaliter sciri* (t. I, p. 39). Il est difficile de ne pas entrevoir les emprunts considérables que le Subtil fit à son contemporain. D'Aquasparta avait trente-cinq ans lorsque Duns Scot naquit, il le précéda dans la tombe de six années à peine. Mais bien plus que la coïncidence des dates, l'argument intrinsèque nous a fait découvrir dans les *Quaestiones disputatae* l'une des sources les plus caractérisées de la pensée scotiste. En même temps, l'on voit combien il était prématuré de mettre au profit du seul Scot le mérite d'avoir introduit dans l'École Franciscaine *un péripatétisme sui generis.* Au fond, Scot a surtout corrigé certaines thèses d'idéologie, et sa spécialité est d'avoir l'un des premiers, commenté à peu près intégralement les écrits d'Aristote. Mais ici encore, il faut se garder contre les jugements trop hâtifs.

Le *2e volume* édité à Quaracchi, comme le premier, est consacré à des questions imprimées pour la première fois. Nous signalons au hasard la neuvième question *de Incarnatione : utrum in Christo sit unum tantum esse* (t. II, p. 159). Mathieu la résout affirmativement : p. 152 : « Ubi est duplex esse perfectum, ibi necessario est duplex esse ; sed in Christo est duplex esse perfectum ; ergo in Christo est duplex esse. » — A la p. 176, il fait la déclaration suivante : « Omissis opinionibus, dico sine praejudicio, quod de incarnatione Filii Dei, sive carnis assumptione, possumus loqui duobus modis ; uno modo de assumptione carnis impassibilis et immortalis ; vel de assumptione carnis passibilis et mortalis. Si de assumptione carnis passibilis et mortalis loquamur, utique verum est quod, si homo non peccasset, Filius Dei carnem non assumpsisset ; ideo enim carnem passibilem et mortalem assumpsit ut, in carne assumpta moriens, a peccato hominem liberaret. Si vero de assumptione carnis impassibilis et immortalis loquamur, *sic pie credo et huic opinioni magis assentio quod si homo non fuisset lapsus, Filius Dei nihilominus fuisset incarnatus* ». La preuve est déduite « a triplici perfectione ; a perfectione naturae, gratiae et gloriae ».

Digitized by Google

Le point de vue n'est pas le même que pour Scot. Mais l'on m'accordera que Mathieu est déjà plus tranchant en faveur de la thèse franciscaine, aujourd'hui redevenue actuelle entre toutes, et cela grâce à une intelligence plus exacte du postulat dont elle se réclame : *Christus est primus praedestinatorum.*

Le troisième volume de la *Bibliotheca franciscana Medii aevi* est consacré à l'Immaculée-Conception. Les éditeurs ont choisi à dessein la question de Guillaume de Warre, qui fut le maître de Scot, dont la question parallèle est elle-même intercallée entre le texte de Guillaume et celui postérieur de Pierre Auriol.

Voici dans quels termes, Guillaume de Warre se prononce pour la thèse, que Scot fera ensuite triompher au sein de l'Université de Paris : « Alia est opinio quod non contraxit originale. Quam volo tenere, quia, si debeam deficere, cum non sim certus, de altera parte, magis volo deficere per superabundantiam, dando Mariae aliquam praerogativam, quam per defectum, diminuendo vel substrahendo ab ea aliquam praerogativam, quam habuit ; sicut in quaestione qua quaeritur de potentia Filii sui. Unde *primo* volo ostendere possibilitatem, *secundo* congruentiam, *tertio* actualitatem, *quarto* potentiae multiplicitatem, *quinto* quod festum conceptionis est celebrandum, et *sexto* quod festum esset celebrandum, etiamsi esset concepta in originali ».

Ainsi c'est à Guillaume que revient l'honneur d'avoir le premier argué : *Potuit, decuit, ergo fecit.* Toutefois, la gloire de Scot n'est pas diminuée de ce fait. Les éditeurs (t. III, par XVI) font remonter au XVe siècle les premiers récits de la fameuse soutenance à la Sorbonne, à la suite de laquelle l'Université de Paris aurait pris fait et cause pour la thèse non maculiste. La difficulté consisterait à identifier un certain Landulphe, cité par Antoine de Cucharo dans son « *Elucidarium Virginis* ». D'aucuns croient que ce Landulphe est un certain « *Carraciolo* » mort en 1351, et donc assez rapproché de l'événement. D'autres le font vivre après le concile de Basilée. L'*Elucidarium* d'Antoine de Cucharo rapporte, en effet, après le récit de la fameuse discussion, l'institution de la fête de la Conception par Sixte IV et la décision favorable du concile de Basilée. La mention « *Haec Landulphus* » paraît confirmer toute cette relation. — Le T. R. P. Paolini croit que ces mots ont été déplacés par l'imprimeur, et qu'ainsi l'on doit les rapporter après le passage relatif à la soutenance. Le contexte lui donne pleinement raison. Il est évident que la citation de Landulphe s'arrête aux mots : « Scotus vero, Doctor subtilis propter hoc appellatus, laetus ad propria se recepit ». La suite marque une transition, où Antoine de Cucharo fait lui-même l'office de narrateur : « Etiam Sixtus IV, qui tenet in lectionibus hujus diei, etc. — Au demeurant, le nom de Landulphe intervient plus de soixante fois sous la plume de « Cucharo » et l'auteur le place entre François de Mayron et Pierre Auriol. Le *tractatus Conceptionis* est mentionné maintes fois comme dans le passage contesté, et c'est bien « Landulphus Neopalitanus » qu'il faut dire. A mon avis, la difficulté soulevée par les éditeurs est bien le fait d'un déplacement matériel des mots « *Haec Landulphus* » et l'on doit se rendre à l'évidence du contexte depuis la page 535 jusqu'à la page 993. Et, peut-être, le P. Lemmens n'a-t-il pas eu recours à cette précaution un peu accablante, mais indispensable. Hélas ! il y a beau temps que les ouvriers typographes jouent de vilains tours aux faiseurs de livres !

Digitized by Google

L'on nous pardonnera cette digression. Mais pouvions-nous l'écarter ? — Il y aurait aussi à signaler quelques méprises du R. P. Lemmens dans l'interprétation du manuscrit auquel il emprunte la « *quaestio Joannis Duns Scoti* ». Le texte reproduit a été contrôlé par le R. P. Heisse. Les écarts sont nombreux et quelques-uns affectent la substance même de la thèse. De là, la nécessité pour les studieux de s'en tenir à l'édition de Wadding, à tout prendre préférable. Cette remarque ne diminue pas le prix de cette édition, — vu que le texte de Pierre Auriol y tient presque toute la place — 116 pages sur 136. Ce volume, troisième de la série, est en réalité le premier en date. Comme ceux attendus, il contribuera à faire mieux connaître ce XIIIe siècle, déjà tant admiré pour sa fécondité, et pourtant si imparfaitement fouillé.

A quelque point de vue que l'on se place, cette publication comble réellement une lacune; le théologien, le philosophe et l'historien de la scolastique ont tout intérêt à ne pas négliger ces sources d'information. Au nom surtout de ceux que préoccupe la renaissance des études franciscaines, nous tenons à dire au R. P. Heisse et à ses dévoués collaborateurs : « Merci! Allez de l'avant ! » Mais nous voudrions de plus que *Quaracchi* se décide enfin à recourir à la publicité en vue de se faire mieux connaître et afin d'écouler sûrement des ouvrages uniques en leur genre. S. Belmond.

Le Bienheureux Gabriel Maria, O. F. M. et l'Ordre de l'Annonciade, par le R. P. Othon, O. F. M. — Bourges, Imp. Vve Tardy-Pigelet et fils, 1913, in-8° de XXVIII, 348 pages.

Gilbert-Nicolas, connu plus tard sous le nom de Gabriel-Maria, naquit à Riom vers 1460 d'une famille très fortunée. « Doué d'un bon naturel, Gilbert grandit en âge et en sagesse sous le regard de ses parents » (p. 3). De bonne heure il se distingua par une très grande dévotion à la Vierge Marie qui le préserva des dangers de la jeunesse. « Un jour, son attention fut attirée par une jeune fille dont l'habitation se trouvait à proximité de la sienne. Tout porte à croire qu'ils se remarquèrent l'un l'autre en se rendant à l'église : ce fut donc sous ce regard de Dieu que se produisit leur première entrevue » (p. 5). Quelle fut la nature de ce sentiment ?... Etait-ce le rêve d'une âme pure qui, avec une autre également éprise des charmes de la virginité, veut vivre sur la terre comme vivent les Anges dans le ciel ? Nous pensons qu'il ne serait pas téméraire de soupçonner un semblable dessein dans l'esprit de Gilbert » (p. 6)... Très innocente idylle, en vérité, que cette rencontre de Gilbert et de sa voisine ! Le peintre Diepenbecke l'a immortalisée dans une jolie gravure dont l'austère P. Marchant accepta la dédicace. Une des illustrations de notre volume est empruntée à ce petit chef-d'œuvre ; mais par un truquage... habile on n'a reproduit que la figure du jeune homme qui tend la main vers une ombre vague. Oh ! sainte édification, voilà bien de tes coups !...

Gilbert, à cette époque, pouvait avoir 18 ans (notre pieux auteur le déduit (p. 10) de cette gravure du XVIIe siècle). Les avertissements de sa mère et un sermon prononcé par un Franciscain sur l'Immaculée-Conception délivrèrent son cœur de cette inclination naissante et il résolut de se vouer au service de Dieu. La réputation extraordinaire des SS. Bernardin de Sienne et Jacques de la Marche attirait nécessairement l'attention de Gilbert sur la famille religieuse à laquelle appartenait le prédicateur qu'il avait

Digitized by Google

entendu. « Il n'y avait pas à hésiter sur le genre de vie qu'il devait adopter. Son parti est pris. Gilbert sera Frère-Mineur » (p. 18). Après un noviciat plein de ferveur au couvent de Lafond près de La Rochelle, il se mit avec ardeur à l'étude et devint capable d'enseigner la théologie. Vers 1490, il est gardien d'Amboise. C'est là que Jeanne de Valois, épouse répudiée de Louis XII, le connut et le prit pour confesseur. Il l'accompagna à Bourges en 1499 où elle lui confia son désir de fonder un Ordre de religieuses. Gilbert-Nicolas lui proposa le modèle des Clarisses de l'*Ave-Maria* de Paris. La « bonne Duchesse » voulait quelque chose de tout à fait nouveau ; le confesseur finit par céder. Il écrivit même la règle du nouvel institut et, après bien des péripéties, en obtint la confirmation d'Alexandre VI le 12 février 1502 (n. st.). Le 20 octobre suivant eut lieu la vêture des premières postulantes. Deux ans plus tard, Jeanne de Valois faisait sa profession à genoux, devant Gabriel-Maria, qui, à son tour, se mit à genoux, promit à Dieu et à la Vierge Marie d'observer la Règle de l'Annonciade, d'aimer sa Religion, de la défendre et de se dévouer pour elle toute sa vie » (p. 182). Le 21 novembre 1504, les religieuses furent installées au monastère construit à leur intention et quelques mois après la sainte fondatrice mourait (4 février 1505) à peine âgée de 40 ans.

Le reste du livre nous fait assister aux efforts du Bienheureux Gabriel-Maria pour multiplier les fondations d'Annonciades. En 1507, il ouvre un deuxième monastère à Albi. En 1514-1517, il tente vainement d'incorporer les Conceptionistes d'Espagne au nouvel Ordre. Plus heureux à Bruges en 1517, il peut mettre à la disposition des filles de sainte Jeanne un couvent abandonné par les Observants. Un monastère voisin de Tertiaires qui avait hospitalisé charitablement les Annonciades en souffrit quelque peu, car trente-quatre de ses Tertiaires le quittèrent pour se joindre à elles.

L'activité de Gabriel-Maria ne se bornait point à promouvoir les fondations d'Annonciades, ni à composer des offices nouveaux pour de nouvelles dévotions en l'honneur de la T. Ste Vierge, ni à obtenir d'innombrables indulgences, il favorisait encore la vie religieuse sous toutes ses formes. Marguerite de Lorraine, Duchesse d'Alençon, avait fondé deux monastères de Clarisses : Alençon et Argentan, deux hôpitaux : Mortagne et Château-Gontier sous la direction de pieuses Tertiaires de S. François. Gabriel-Maria transforma en congrégations régulières ces deux dernières communautés et écrivit pour elles une Règle qui a été publiée par le P. Ubald d'Alençon (cf. *Études franciscaines*. t. VI, p. 393).

Dans son Ordre, Gabriel-Maria fut un chef sage, actif et courageux, un champion ardent de la pureté de la Règle. Ses fonctions de Vicaire Provincial et de Vicaire Général de l'Observance ultramontaine l'appelèrent aux quatre coins de la France, en Italie, en Espagne, dans les Pays-Bas, en Allemagne. On eut aimé à le suivre dans ses courses apostoliques. On eut aimé d'assister aux combats que livraient alors les Observants contre ceux qui leur constestaient le titre d'enfants de S. François ; comme si, pour le mériter, il ne leur avait pas suffi d'observer fidèlement la Règle du Séraphique Père... Sur ces controverses passionnées, auxquelles pourtant fut mêlé le doux et parcifique fondateur des Annonciades, on ne trouvera rien dans l'ouvrage du P. Othon. Le vénérable auteur n'a pas voulu faire autre chose qu'une œuvre d'édification. On a pu voir par les quelques citations de ce compte-rendu que le but est atteint.

P. GRATIEN.

Digitized by Google

Anthologie franciscaine du Moyen Age, par M. Beaufreton. Paris, G. Crès et Cie. Un vol. in 12, XII-324 p. Prix, 8 fr. 50.

Réussir une Anthologie est une opération délicate. Il s'agit, en effet, de discerner dans une littérature donnée les auteurs les plus caractéristiques et dans chaque auteur les pages les plus belles.

M. Beaufreton n'a voulu admettre que des textes ayant une valeur littéraire, se rattachant à l'ascétisme ou à la prédication et sortis de la plume des seuls fils spirituels de saint François d'Assise pendant la période du Moyen Age. Après avoir ainsi nettement délimité son choix, M. Beaufreton a fait figurer dans son recueil dix-huit auteurs franciscains, depuis saint François lui-même jusqu'à saint Bernardin de Sienne, mort en 1444.

En présence d'une floraison trop riche il fallait nécessairement se restreindre. Bien sûr !... Je suis tout de même tenté de me plaindre de ne pas voir dans ce faisceau, d'ailleurs si joli, quelques fleurs tirées de la *Légende* dite *des Trois Compagnons* ou du *Speculum Perfectionis* qui appartiennent bien à la littérature franciscaine, encore que l'on ignore le nom des compilateurs. Je m'étonne aussi de l'absence de Marguerite de Cortone qui aurait dignement voisiné avec Angèle de Foligno. Ubertin de Casale ne méritait-il pas d'être mis à contribution? Son prologue de l'*Arbor vitae crucifixae,* par exemple, aurait révélé à beaucoup de lecteurs une âme passionnée et tendre. Quel dommage que Frère Égide à l'esprit si fin, si original, si représentatif de l'un des aspects de la piété franciscaine, ne dispose que de trois petites pages, alors que Raymond Lulle, si franciscain par son désir d'évangéliser les Sarrasins, mais si loin de saint François par la singulière hypertrophie de son moi, couvre à lui seul quarante pages. De saint François, M. Beaufreton a reproduit la charmante parabole des deux messagers de la reine qui ne lui appartient pas en propre ; on pourrait en dire autant du combat de la miséricorde et de la justice tiré des *Méditations de la vie du Christ.* Des pages plus typiques auraient pu être citées. Néanmoins, d'une façon générale, M. Beaufreton a été un bouquetier bien inspiré.

Que dire maintenant de ses traductions ? Elles se distinguent, comme dans la quatrième *festivité de l'Enfant Jésus,* par des formules très heureuses qui rendent l'idée dans toute sa saveur et dans toutes ses nuances ; elles emploient des tournures et des locutions archaïques, mais, heureusement, elles n'en abusent pas. Quelques fois aussi elles manquent d'exactitude. Ainsi cette phrase de la première *festivité de l'Enfant Jésus* : « Peu à peu elle arrive à trouver à charge et à prendre en dégoût toutes choses du dehors, parce qu'elle saisit leurs discordances avec ce qu'elle perçoit et sent au dedans », ne répond pas au texte latin : « *Jam paulatim grave et tœdiosum incipit esse omne quod foris est et foris cernitur, quia illi displicere cernitur, qui intus percipitur et sentitur* ». De même pour la dernière phrase de la même *festivité* : « *Igitur si te sentis sancto proposito Dei dulcissimum Filium concepisse, predicta mortifera venena fuge et festina, desidera et affecta, more parturientis, ad partum feliciter pervenire* ». Il était difficile de rendre avec plus d'élégance que M. Beaufreton la dernière ligne, mais il fait à la première un véritable contre-sens ; il traduit, en effet : « Et s'il entre dans les intentions très saintes de Dieu que tu conçoives son très doux Fils, fuis les poisons mortels que tu connais maintenant, et n'aie point d'autre hâte, d'autre

Digitized by Google

attente, d'autre désir que de parvenir, comme une femme proche de son terme, à une heureuse délivrance... *Jam per Nativitatem confortata per gratiam* ne peut se traduire : « la nativité l'a en quelque sorte confirmée en grâce (p. 64), ni : « *et tandem in adoratione cum regibus est informata divinitus* » par : « quand elle l'a adoré avec les mages, elle a été instruite des secrets divins » (ib.).

Vétilles que tout cela en vérité. Relevons encore 1° que la critique la plus rigoureuse reconnaît que le plus ancien témoignage en faveur du célèbre *Cantique du Soleil* n'est pas, comme le dit M. B. (p. 1) celui de Walter de Gysburne (vers 1300) mais celui de Thomas de Celano (1246-7) ; 2° que Frère Rigaud était Archevêque de Rouen et non de Reims (pp. 145, 149, 150). Il reste que l'*Anthologie franciscaine du Moyen Age* vient à point pour initier le grand public à des richesses spirituelles qu'il ne soupçonne pas et lui faire éprouver le désir d'y puiser abondamment. Le but de l'auteur est atteint ; il n'y a plus qu'à l'en féliciter. F. GRATIEN.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

GEMBLOUX. — IMPRIMERIE JULES DUCULOT.

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

SUR LA PRIMAUTÉ
DE
NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST
ET SUR LE
MOTIF DE L'INCARNATION

NOTES ADDITIONNELLES

(Suite) (1)

V

De quelques Précisions

Ainsi qu'il a été remarqué déjà, les débuts de la controverse touchant le « Motif de l'Incarnation » furent très modestes, et ses progrès fort lents. Amorcée, pour ainsi parler, dans la première moitié du XIIe siècle, on ne la voit reprise que cent ans après. Les premiers qui semblent poser explicitement la question de savoir si l'Incarnation est indépendante du péché, l'Abbé Rupert et Honorius d'Autun, la résolvent *affirmativement*, toutefois avec une nuance marquée. Pour l'Abbé Rupert, le Christ est *le but de la création ;* pour Honorius, il est *l'instrument de sa déification.* L'un s'appuie sur l'Écriture, et sur saint Augustin ; l'autre sur l'Écriture, et sur des raisons de convenance (2). Et le point de vue d'Honorius est celui qui prévaudra tout d'abord, comme on le voit par les seize arguments philosophico-théologiques de Robert de Lincoln (3), et par ceux que rapportent saint Thomas et saint Bonaventure.

(1) Cf. *Études Franciscaines* avril-juin 1921.

(2) Voir *Essai*, p. 37-8 ; it. Risi, *Sul motivo primar.*, ecc., lib. III°, p. 354-61, et p. 365-6.

(3) On peut lire ces arguments dans l'ouvrage intitulé *Christus Alpha et Omega*,

Digitized by Google

Avec Duns Scot, environ cinquante ans plus tard, la scène change d'aspect. C'est encore le raisonnement qui domine, mais la question se précise. Jusqu'alors on la posait ainsi : « Le Verbe se fût-il incarné, — c'est-à-dire, eût-il pris une nature humaine quelconque, — sans le péché d'Adam ? » Il ne s'agit plus, maintenant, d'un personnage hypothétique, indéterminé, bon pour « exalter la nature humaine et donner à l'univers toute sa perfection ». *Le Christ réel est-il*, conformément à la parole de l'Apôtre, *le Premier en tout et partout ?* Ou bien, *ne devient-il que relativement le Premier, par suite du péché d'Adam ?* Telle sera désormais la position vraie du débat, quelles que soient les formules employées (1).

edit. altera, p. 12-21. Lille, Giard, libraire, 1910. — Robert de Lincoln, surnommé Grosse-Tête, mourut en 1253, vingt et un ans avant saint Thomas et saint Bonaventure, morts l'un et l'autre en 1274. — A cette époque, c'est toujours, avec des variantes, cela va sans dire, l'*exaltation de la nature humaine et la perfection de l'univers*, qui sont mises en avant en faveur de l'hypothèse que l'Incarnation aurait eu lieu même si Adam n'eût point péché.

(1) « Utrum Christus prædestinatus fuerit esse Filius Dei ? » (Scotus. *In Sent. III*, dist. VII, qu. 3; — it. *Reportata Paris.*, lib. III, dist. VII, qu. 4). — C'est ainsi que Scot pose la question et qu'il entre tout de suite dans le vif du sujet. Mais telle est la force de la coutume, et aussi la complexité de cette matière, que la plupart des disciples de Scot, eux-mêmes, emploient la formule usitée : « Le Verbe se fût-il incarné, sans le péché d'Adam ? » (Voir *Études Franc.*, Août-Sept. 1912, p. 186-201, et Oct. 1912, p. 313-31). — « Nous disons que, d'après le plan divin réel, tout l'univers a été créé en qualité de cortège du Verbe incarné, et que la déchéance du premier homme, comme tous les faits qui se sont produits dans l'ensemble des choses, ou qui se produiront, est subordonnée au *Grand mystère, qui s'est révélé dans la chair, qui a été justifié par l'Esprit, dévoilé aux anges, annoncé aux nations, cru dans le monde, reçu dans la gloire* (I Tim. III. 16) ». Preuves tirées surtout de l'Écriture Sainte, ensuite : « Pourquoi donc se demander si le Verbe se serait incarné dans le cas où Adam n'aurait pas péché ? D'après le plan divin RÉEL rien n'aurait été créé sans l'incarnation du Verbe. Que si on suppose un plan divin combiné autrement, un plan purement possible, on ne peut répondre ni *oui*, ni *non* à cette interrogation. Dieu a choisi tout le plan qu'il nous a révélé, et il l'a choisi avec toutes ses particularités. Qu'aurait-il fait si d'autres particularités étaient entrées dans son plan ? Lui seul peut le savoir, et il ne nous l'a pas dit. Il a bien voulu nous révéler ce qu'il a fait, comme nous venons de le voir, mais pas ce qu'il aurait décrété dans telle ou telle autre supposition. Les questions mal posées ne peuvent guère être résolues ». (Chne P. J. Pession, Prof. de Philos., de Théol. dogm. et d'Ecrit. Ste au Sém. d'Aoste (Italie), *Considérat. théolog. sur le Paradis*, préface, I, 3°, p. 36 et p. 46-7. Aoste, 1899). — Il y a des théologiens, comme le P. Curci (sur Epît. aux Romains I, 1-4), qui disent ne pas comprendre que le Christ ait pu vraiment être *prédestiné*, puisque sa *Personne* est divine. L'on comprend pourtant que le Christ, l'*Homme*-Dieu, n'est pas tombé des nues comme à l'improviste et à l'insu de tout le monde, sans avoir été pensé, voulu et décrété dans le Grand Conseil des trois Personnes divines, et annoncé depuis plusieurs milliers d'années. « Quiquid in tempore completur, præsertim si beneficium Dei sit, et ad communem utilitatem præordinatum, illud absque omni dubio fuit in æterna Dei

Digitized by Google

Cela n'empêchera pas que, de nos jours encore, on attribue à Scot et à ses Disciples ce cliché sur « l'exaltation de la nature humaine et la perfection de l'univers » (1). Serait-ce afin de pouvoir leur dire, avec saint Bonaventure : « Que Dieu se soit incarné pour expier nos crimes, cela excite bien plus la piété que s'il était venu pour couronner son œuvre à lui ? » (2) La réflexion empruntée à saint Bonaventure est sans doute juste en soi, mais elle est ici hors de propos. En effet, d'après Scot, et saint François de Sales, ce n'est point le Christ que Dieu prédestine et crée pour la perfection de l'univers, c'est l'univers qui est voulu et créé pour la perfection du Christ.

D'autre part, l'on doit reconnaître que la démonstration scotiste était incomplète ; il y manquait la preuve par l'Écriture et la Tradition. Avec le temps, — deux à trois siècles, — cette lacune fut à peu près comblée ; et saint François de Sales pouvait, en quelques lignes, résumer et nous présenter la doctrine vraiment affirmative touchant la Primauté du Christ et le Motif de l'Incarnation (3).

præscientia, ac præfinitione dispositum. Si ergo Christus Dominus non fuit prædestinatus Filius Dei, nec in tempore conceptus erit et natus, aut saltem non erit id singulare beneficium, et gratiæ donum maximum ac præstantissimum ». (A. Knoll, *De Incarnat.*, § 296, resp. ad obj. II). — Sur cette question, voir en particulier Suarez, *De Incarnat.*, disp. L per tot., notamment sect. II, où l'on trouve jusqu'à *sept* expositions du texte de saint Paul.

(1) « Juxta Scotistas motivum palmare Incarnationis fuit excellentia et complementum universi, eo sensu quod Deus decreverit Incarnationem ad complendam et perficiendam creationem ; hinc, juxta ipsos, Verbum incarnatum fuisset, etiamsi Adamus non peccasset : sed tunc venisset in carne impassibili ». (Tanquerey, A. et H., *Brevior Synopsis Theol. Dogmat.*, n. 108 ; it. *Synopsis Theol. Dogmat. specialis*, t. I, p. 769, ed. XIII, 1911). — Pareillement le P. Berthier, miss. salett., (*Abrégé de Théologie dogmatique et morale*, n. 560, La Salette, par Corps (Isère) 1892), fait dire à Scot : « que Dieu se serait incarné pour donner à l'univers toute sa perfection et pour mériter la grâce aux anges et aux hommes, qui tous auraient dû leur salut aux mérites du Verbe incarné ». — Il est lui-même allégué par l'abbé Aug. Cabane, *Semaine relig.* du Dioc. de Montpellier, nº du 26 mars 1898 p. 531.

(2) Ainsi : Le P. Hugon, *Revue thomiste*, Mai-Juin 1913, p. 293 ; it. P. Galtier, *Nouv. Rev. Théol.*, Janv. 1911, p. 50, note (3).

(3) « Estant donq ainsy, que toute volonté bien disposée [jusqu'à] - - tenant en tout et partout la primauté ». (S. Franç. de Sales, *Traitté*, liv. II, ch. 5 ; voir *Essai*, p. 65-6). — A saint François de Sales vient comme naturellement s'adjoindre une illustre femme, sa contemporaine — Marie d'Agréda était âgée de vingt ans quand il mourut, — qui écrivit sur le même sujet, et tout à fait dans le même sens, avec cette particularité que chez Marie d'Agréda la Très Sainte Vierge occupe, dans les décrets divins, une place mieux en rapport avec sa qualité de Mère du Christ, et plus conforme aux expressions *uno eodemque decreto* de la Bulle « Ineffabilis ». (Voir *La Cité mystique*, nºs 42, 55 etc.).— En 1858, Dom Guéranger disait, dans une lettre à un prêtre de Besançon : « L'Incarnation du Fils de Dieu en toute hypothèse

Digitized by Google

Or, un indice non trompeur de sa robuste solidité, nous l'avons dans ces théories hybrides — mettons, intermédiaires, moyennes, conciliatrices, — imaginées et péniblement élaborées afin de sauver du naufrage celle qui regarde et présente le Christ, et sa Mère, comme un résultat du péché d'Adam (1). Pour que

m'a toujours semblé un axiome incontestable, et à mon avis vous en déduisez parfaitement la raison primordiale. La création de l'ange et de l'homme se combine dans le plan divin de manière à ne former qu'un tout dont Jésus-Christ est le lien. La définition de l'Immaculée-Conception jette une grande lumière sur cet ensemble et l'on comprend alors pourquoi l'Église dans sa Liturgie a employé, dès les premiers siècles, pour les appliquer à Marie les passages des Livres Sapientiaux qui ont rapport au Fils de Dieu. Bossuet reprochait à Marie d'Agreda d'avoir fait Dieu Scotiste ; mais si par hasard le Système scotiste est la pensée de Dieu, je ne vois pas que la pauvre religieuse ait commis un si grand crime ». — A Solesmes, le soir, pendant la récréation du temps de Noël, on chantait le quatrain suivant, tiré du beau *Noel provençal* du XVIIe siècle, et que l'on appelait le « Noël scotiste » :

« Quand ben Adam n'aurié pas fa de fauto,
Lou Fieu de Dieu sarié tamben vengu ;
Sa dignita es tant grando et tant auto,
Que faut que pertout siégue couneigu. »

(D'une *communicat. person.*, en date du 17 avril 1903). — Vers 1870, à Solesmes encore, Dom Guéranger montrait au P. Ludovic de Besse une vingtaine d'in-folio, et lui disait : « Père, tout ceci est Marie d'Agreda. C'est la *Cité mystique*, avec ce qu'on a écrit pour et contre ce livre de la Vénérable. Or, sachez bien une chose : la définition de l'Immaculée-Conception n'est qu'une pierre d'attente. C'est le fondement d'un édifice doctrinal qui sera élevé un jour en l'honneur de Marie. Eh bien ! quand l'Église voudra bâtir cet édifice, elle en ira chercher les matériaux dans la *Cité mystique* ». (Le P. Ludovic de Besse, O. M. Cap., *Marie révélée à ses enfants*, introd., § VI, p. 21, Desclée, 1906.)

(1) Voir *Essai*, p. 126-7, 316 et suiv. — « Juxta Thomistas, multosque aliarum scholarum theologos, motivum finale Incarnationis fuit Redemptio generis humani, ita ut, Adamo non peccante, Verbum incarnatum non fuisset. Attamen quidam inter eos addunt Incarnationem, propter redemptionem volitam, simul *propter suam excellentiam* intentam esse, ita ut Christus in decretis divinis constitutus fuerit centrum totius mundi, et *causa meritoria* omnis gratiæ, etiam ejus quæ Angelis et Adamo innocenti concessa est ». (Tanquerey, *De Verbo Incarnato*, n. 1203, 1° ; it. *De Verbo Incarnato*, n. 803, in *Brev. Synopsi*). — « Tertio, in Christo est thesaurus *omnis gratiæ* : ipse enim est plenus gratia et veritate, de cujus plenitudine hauriunt angeli et homines. Ipse enim fontalem plenitudinem habet, qui aperit manum suam et implet omne animal rationale benedictione... Quarto, in Christo est thesaurus *omnis gloriæ*. Quidquid habent angeli gloriæ et homines quicumque salvandi sunt usque in diem judicii, de ipso quasi de thesauro hauriunt ». (S. Bonaventura, *De SS. Corpore Christi sermo*, n. 31, Oper. edit. Ad Claras Aquas (Quaracchi), to. V, p. 563). — « Utrum substantia prædesnati, nativæ dotes et alia naturalia sint effectus prædestinationis ?... Circa quod valde inter se dissentiunt theologi etiam Thomistæ. Quidam dicunt Deum 1° intendisse Christum ut finem totius creaturae ; 2° electos propter Christum ; 3° extera omnia propter electos. Juxta hunc ordinem... *difficile salvatur doctrina S. Thomæ*, Christum scilicet non fuisse venturum si Adam non peccasset, siquidem prius concipitur Christus prædestinatus quam sit prævisum Adæ peccatum... » (Billuart, *Tractat. de Deo et div. Attributis*, diss. IX, art. 6, § II). — A remarquer cette préoccupation de *sauver la doctrine*

Digitized by Google

Suarez, l'un des principaux, sinon le principal promoteur et artisan de cette infructueuse tentative, l'ait répudiée et jetée par dessus bord, il faut apparemment qu'elle ne soit pas née viable (1).

Prendrons-nous au sérieux le reproche fait à l'opinion affirmative de scinder le décret divin, de ne pas respecter son infinie simplicité et perfection ? (2) S'il est un système qui mérite pareil reproche, c'est bien, semble-t-il, celui qui ne se contente pas d'admettre, dans le Plan divin, des modifications accessoires, d'ailleurs insondables pour tous, mais qui le transforme, ou plutôt, le change de fond en comble (3).

Une autre objection, sinon plus sérieuse, du moins plus spécieuse, est formulée au point de vue spécial de la *Prédestination du Christ*. On lui donnait, jadis, une importance

de S. Thomas sur notre question ; et confronter ce qui précède avec ce que dit le P. Hugon (pl. haut, p. 33, note (2). — Serait à lire le P. Risi, *Sul Motivo prima.*, ecc., vol. I, p. 198-211 et p. 303-23. Souhaitant bon courage à ceux que ne rebuterait pas l'examen des quatre groupes, ou systèmes, sous lesquels il range ces théories, le P. Risi dit, p. 304 : « Veda chi vuole,... e ammiri la robusta tempra d'ingegno, la pazienza eroica, la forza dei pregiudzi, la tenacissima adezione di tali theologi alle doctrine vere. o supposte dell'Aquinate ». Prenez, par exemple, la XXVe *Conférence* du P. Monsabré,... et tâchez de concilier la 2me partie avec la 1re, ou réciproquement... Prenez encore les deux articles ayant pour titre : *Le vrai motif de l'Incarnation*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, année 1911, n° de Janv., p. 44-57, et n° de Févr., p. 104-24. Le P. Monsabré commence par bien établir la Primauté absolue — ou priorité intentionnelle — du Christ, pour le faire ensuite dépendre du péché comme condition essentielle. M. P. Galtier procède en sens inverse.

(1) Voir *Essai*, p. 40, note (4). — « In eo quod illa sententia [media sc.] dicit, vel supponit... in his, inquam, licet fortasse probabilia sint, *nunquam illi sententiæ assentire potui*, et ideo *absolute censeo*, quod licet non fuisset Adam peccaturus, unio Verbi in humana natura fieret, licet officium Redemptoris non assumeret ». (Suarez, *De Angelis*, lib. VII, cap. XIII, n. 9. Oper. ed. Vives to. II, p. 883-4). Comme on le voit au n° 7, ce traité des Anges est postérieur à celui de l'Incarnation, où la présente question occupe environ 135 colonnes de 55 lignes, tandis qu'ici elle est résumée en moins de 18 lignes. D'ordinaire, sinon toujours, quand on cite Suarez, sur ce point du *motif de l'Incarnation*, c'est justement sa discussion plus longue, plus complexe et moins claire que l'on invoque.

(2) Voir le P. Hugon. *Rev. thomiste*, Mai-Juin 1913 p. 291-3 ; it. le P. Monsabré, *Conf.* XXVe, part. IIe, au commencement, p. 21, et en note, p. 49.

(3) « Toute faveur surnaturelle accordée aux hommes, depuis la faute d'Adam, est un don de l'Incarnation : dans l'ancienne économie, la grâce était donnée à crédit ; dans la nôtre, elle dérive de l'Humanité de Jésus, réservoir toujours plein où doit puiser quiconque veut posséder la vraie vie ». (Le P. Hugon, *Hors de l'Église, point de salut*, part. Ire, ch. 2e, § IIe, p. 35, Paris, 1907). — « Il y a comme un double royaume de Dieu à distinguer. Le premier, qui était dans l'intention du Créateur, ne fut point réalisé, par la faute des créatures. Le second est fondé par le Christ, et formé si admirablement des ruines du premier, qu'il le surpasse en excellence et en gloire ». (Le P. Schouppe, S. J., *Le Plan divin de l'univers*, entret. XXVIIIe p. 130, et passim., Bruxelles 1900.)

Digitized by Google

fondamentale (1), ce qui n'empêchait pas Suarez de la trouver sophistique (2); de nos jours, on la dit absolument péremptoire (3), ce qui nous invite à l'examiner encore. La voici donc, « sous sa forme la plus concise : Le décret de l'Incarnation aboutit en fait à l'avènement du Verbe dans une chair mortelle. Or, cette idée d'un Christ souffrant implique l'idée de la chute, de la Réparation, de la Rédemption. Donc, l'Incarnation actuelle, telle que la comporte le présent décret, ne va pas sans la Rédemption : donc sans la faute originelle pas d'Incarnation » (4).

(1) « Secunda ratio fundamentalis nostræ conclusionis sic...» (Gonet). — Voir *Essai*, p. 32, 119 et suiv., 310 et suiv.

(2) « Sed urgent : nam prædestinatio est perfectissimus actus divinæ providentiæ, sed perfecta providentia statuit et ordinat, non tantum in communi et in abstracto, sed in particulari cum omnibus circumstantiis; ergo si per illud decretum prædestinatus est Christus homo in primo signo, in eodem prædestinatus est passibilis vel impassibilis, imo et in tali tempore, loco, etc. Confirmatur, quia alias ex vi talis decreti non posset fieri homo, quod est contra dicta. Sequela patet, quia non potest fieri homo nisi in determinato statu et circumstantiis, et hæc non sunt definita ex vi illius decreti. — Respondeo argumentum esse sophisticum, et instari aperte in generationibus hominum ex Adamo ; non enim negari potest, ante prævisum originale peccatum, decrevisse Deum ut Adam filios generaret, cum dederit illi justitiam pro se et sua posteritate, et tamen pro illo signo non absolute decrevit an illi generandi essent mortales vel immortales, sed solum voluntate antecedente*, quod etiam de Christo dici potest ». (Suarez, *De Incarnat.*, disp. V, sect. V, n. 13. Oper. ed Vivès t. XVII, p. 258-9). * Voluntas *antecedens* æquivalet *conditionatæ*. (Ibi., n° 12).

(3) « Quod si quæstio circumscribitur, ut fit a recentioribus thomistis, et quæritur num vi *præsentis decreti providentiæ supernaturalis* Verbum incarnatum fuisset, homine non peccante, responsio thomistica apparet *omnino peremptoria*. Decretum enim Providentiæ est actus efficax voluntatis divinæ. Sed volitio divina efficax fertur tantum in volitum quale est in concreto, et abstrahit a possibilibus et futuribilibus. Unde Deus voluit de facto id præcise quod revera effecit, Incarnationem scilicet cum passibilitate et dolorosa Redemptione, nihil autem decrevit simul circa hypothesim Adami permanenter innocentis ». (Tanquerey, et Scii, *Brevior Synopsis Théolog. dogm., de Verbo Incarnato et Redemptore*, cap. II, art. 2, post § IV, n. 803. Cfr eumd., *Synopsis*, etc., *de Verbo Incarnato*, n. 1210 (B).

(4) Le P. Hugon, *Revue thomiste*, endr. cité, p. 291-2. Il ajoute : « ... Le décret efficace du Tout-Puissant ne saurait se reposer sur un objet indéterminé, imprécis, général ; il vise la réalité concrète telle qu'elle sera, avec tous les modes et toutes les circonstances qui lui font son vêtement propre, son caractère distinct, sa parure et sa couronne définitive ». — En sèche théorie, cela semble très simple ; en va-t-il de même dans l'application ? Comment les personnes et les choses intimement unies avec le Christ-Rédempteur entrent-elles dans ce « décret efficace du Tout-Puissant » ? L'*existence* même et le rôle de saint Joseph, de saint Jean-Baptiste, du bon Larron, du bois de la croix, de l'ânon qui portait Jésus lors de son entrée triomphale à Jérusalem, etc., sont-ils également une conséquence du péché d'Adam ?.. Et comment la trahison de Judas, le reniement de Pierre, les méfaits des Juifs, de Pilate, des bourreaux, *contre Jésus*, ont-ils pu entrer dans les considérants du « décret efficace » qui appelait *Jésus* à l'*existence ?* Pourtant, ces personnes et ces choses

Digitized by Google

A moins de répéter ce que l'on a déjà dit ailleurs, il faut bien prier le lecteur de s'y reporter (1).

Elle n'est pas banale, vraiment, cette façon d'argumenter chez ceux-là même qui soutiennent, au su de tous, le système de la *prédestination absolue,* indépendante de tout futur contingent (2).

En tout cas rappelons-nous que la *Prédestination du Christ*

concourent évidemment à lui faire sa physionomie distincte, unique même ; à lui constituer sa parure propre, et sa couronne pour l'éternité. Le Christ-Rédempteur ne pouvant se concevoir isolément, combien d'autres « décrets efficaces » ne suppose donc et n'entraîne pas celui qui le concerne en particulier ? De sorte que l'argument donné comme *absolument péremptoire,* contre la doctrine de l'Incarnation en toute hypothèse, finit par se laisser voir décidément invalide et sujet à caution.

(1) Voir *Essai*, p. 305 et suiv. — Il faudrait voir aussi le P. Risi, *Sul motivo primario*, passim, en se servant de la table des matières, au mot *Predestinazione.*

(2) « Sententia Thomistarum [de Prædestinatione] sententiæ Molinistarum præcellere videtur in eo quod ponit in Deo consilium magis ordinatum ». Tanquerey, et Scii, *Brevior, Synopsis,* etc., *Tractat. de Deo uno*, cap. II, art. 3, § IV, n. 525). — Sont à voir les théologiens thomistes en général ; en particulier, consulter Billuart. Sur ces paroles de saint Thomas (*Sum.* par. III, qu. 1, art. III, ad 4) : « Prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum », Billuart (*De Deo et div. Attributis*, diss. VI [de Scientia media], art. 6, § IX, ante fin.) dit : « S. Thomas intendit probare quod Christus non fuisset incarnatus si Adam non peccasset, ideoque prædestinationem Incarnationis supponere præscientiam peccati Adæ. Unde cum dicit quod prædestinatio supponit præscientiam futurorum, intelligit de futuris quæ per prædestinationem non constituuntur, ut sunt peccata. Ita Cajet. et post ipsum alii. Recte addit Sylvius, hunc D. Th. textum, si bene inspiciatur, non plus importare quam quod prædestinatio supponat eum qui prædestinat, esse præscium futurorum ». — D'après cela, pourquoi le péché d'Adam est-il allégué comme la *raison déterminante* de l'Incarnation, dès lors que sa vue signifie *seulement* que Dieu prévoit tout ? En somme, tantôt l'on soutient que la prescience des futurs n'influe pas sur la prédestination, qui est absolue ; et tantôt, s'il s'agit du Christ et de sa Mère, que ladite préscience influe essentiellement sur leur prédestination, qui est conditionnelle ; et tant pis pour la logique. — « Ceterum vides doctrinam de decreto incarnationis post prævisum peccatum pugnare cum doctrina eorum, qui statuunt prædestinationem ad gloriam ut finem necessario præcedere prædestinationem ad media, quibus gloria obtineatur. Nam si salvandi antecedenter ad omnia media salutis jam erant efficaciter prædestinati, etiam antecedenter ad prævisa merita Christi erant efficaciter prædestinati. Ergo eorum prædestinatio nullo modo pendet a prævisione meritorum Christi, cujus contrarium est verum, quia Christi mors est causa meritoria prædestinationis hominum. Ergo si volunt servare saltem hoc generale principium : prædestinationem Christi esse causam omnis prædestinationis hominum, debent necessario dicere Christum hominem jam fuisse prædestinatum in illo signo rationis, in quo prædestinatio reliquorum hominum facta est, ergo antecedenter ad prævisum peccatum. Quod si hoc nolunt, confiteri debent falsam esse illam doctrinam : prædestinationem ad gloriam necessario præcedere prædestinationem ad media salutis. Quare sub hoc respectu scotistæ multo consequentius procedunt quam thomistae ». (Pesch, *De Verbo Incarnato,* n. 405. — Item Huarte, S. J., Rector Universit. Gregor., *Tractat. de Gratia*, n. 309, *nota bene,* ms. p. 303. — Il ajoute : Cf. de San, de Deo, tom. 2, p. 293 in textu et in notis. — Le tout à rapprocher de ce que dit Tolet, *Essai,* p. 312-13.)

Digitized by Google

embrasse deux points de vue, deux aspects *distincts* quoique *non divisés*. Le Christ, en tant qu'Homme, est prédestiné *Fils de Dieu* et *Chef de l'Église* (1).

Au premier point de vue, il est prédestiné physiquement, Corps et Ame, tel qu'il est venu, tel qu'il a vécu, tel qu'il est aujourd'hui et dans les siècles des siècles (2). Tous les éléments de son Corps, qui ne fut pas créé d'un trait, mais divinement formé dans le sein et de la substance de sa Mère ; tous ceux qu'il s'est assimilés par la nutrition, durant sa vie mortelle, et dont il se compose actuellement ; tous ceux aussi, myriagrammes de pain, hectolitres de vin, qui sont journellement transsubstantiés en son Corps et en son Sang : tous ces éléments corporels, ou matériels, ont été d'abord voulus de toute éternité, puis créés au commencement du monde (3) ; leur principale destination, divine en fin de compte, ne pouvait échapper à la connaissance, ni à la complaisante préférence du Verbe-Créateur qui devait se les unir *personnellement* comme Verbe-Incarné.

Comment faudra-t-il envisager le fait ? — En ce sens que

(1) A noter que dans *Essai*, p. 305, la définition concernant la *Prédestination du Christ* est incomplète ; à rectifier ou compléter ainsi : *Le décret par lequel, de toute éternité, Dieu a statué d'unir à la Personne du Verbe l'Humanité qui lui est maintenant unie, et au Verbe-Incarné l'Église, anges et hommes, dont il est actuellement le Chef.* — « Dieu, sans être homme, ne saurait former avec le peuple un corps parfait et homogène, lequel exige que le chef ait la même nature que les membres ». (Le P. Schouppe, S. J., *ouvr. cité*, entret. XXIX, p. 142-3). — « Jésus-Christ est plus particulièrement le chef du genre humain, mais il est aussi celui des esprits bienheureux ; saint Paul nous l'enseigne en mille endroits de ses Épitres. Il ne faut pas s'en étonner. Quoi ! le monde physique est un dans son immensité, par le rapport de ses parties et leur dépendance réciproque, et le monde des esprits ne le serait pas. Dieu aurait refusé à la société de ses élus une perfection dont il n'a pas voulu priver la vile matière !... J'avoue que je ne comprends pas comment Jésus-Christ pourrait être appelé le Chef des anges, s'il n'était pour eux le principe de la vie surnaturelle ». (Actorie, *De l'origine et de la réparation du Mal*, liv. IIe, ch. VIIe, p. 271. Lyon, 1846). — La dernière pensée est conforme à celle de saint Bernardin de Sienne (voir *Essai*, p. 169-70). — D'autre part, confronter ce que dit ici l'abbé Actorie avec ce qu'il a dit auparavant (liv. II, ch. 6) voy. *Essai*, p. 33, note (4), et p. 106, note (1); nous avons là quelque spécimen du manque de cohérence qu'amènent parfois et la complexité du sujet et... les idées préconçues.

(2) « Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in sæcula ». (Hebr. XIII, 8).

(3) « Il faut ranger parmi les fictions poétiques cette hypothèse d'après laquelle, à l'origine des choses, l'Auteur de la nature aurait appelé à l'existence une matière informe en vue d'en façonner ensuite les diverses substances du monde inorganique. Dès le premier instant de la création, tous les substrats matériels se sont trouvés directement unis aux formes essentielles des corps simples dont la combinaison devait produire les multiples composés de la chimie » [et des organismes, sans doute]. En note : S. Thomas, Quæstion. disp. De Potentia, qu. IV, art. 1, in corp. (D. Nys, Profess. à l'Université de Louvain, *Cosmologie* ou *Étude philosoph. du monde inorgan.*, n. 120, p. 179, édit. II. Paris-Louvain, 1906.)

Digitized by Google

Dieu ne les eût point créés sans le péché prévu d'Adam ? — Une partie notable, et la plus importante, du monde matériel, serait donc redevable de son existence au péché d'Adam ! — En ce sens que le rôle de ces éléments, d'abord vulgaire, devint prépondérant à raison du péché, dont leur holocauste fut la rançon ? — Le décret de prédestination à l'existence n'est donc pas tellement rigide et circonstancié, qu'il n'admette aucune variante dans l'exécution. Dès lors, pourquoi la prédestination effective du Christ lui-même ne comporterait-elle pas, tout aussi bien, une distinction entre la *substance* et l'*économie* du Mystère, suivant une formule assez ancienne ? (1)

Autre chose : avant de faire partie de son Corps, les éléments qui le composent ont subi d'innombrables transformations, à travers les siècles ; est-ce que les événements auxquels ils ont été mêlés, avant la création de l'homme, dépendaient aussi du péché d'Adam ? Est-ce que les éléments dont sont formés les corps des Saints, prédestinés, d'après le système en question, absolument et sans condition, doivent aussi leur existence au péché d'Adam ? Et puis, tous les humains, à l'exception de la Mère du Christ, sont conçus, et la plupart naissent avec le péché originel et ses suites (2) ; en un mot, tous *passibles* et *mortels* : dans le monde actuel et en vertu du présent décret, il n'en va pas autrement. Est-ce que nous devons tous notre existence au péché d'Adam ? C'est bien le cas de dire : *O felix culpa !*

La difficulté n'est pas moindre, si nous considérons le Christ comme Chef de l'Église, composée des anges et des hommes.

Toute cette divine organisation, dans son ensemble et en chacune de ses parties, serait-elle un résultat du péché d'Adam ? Le croira qui pourra (3). — Ou bien l'existence de tous les

(1) Voir *Essai*, p. 82. — Nous avons observé déjà, pl. h., p. 179 note (1), que le Saint-Esprit lui-même insinue, et autorise par le fait, cette distinction pratique entre la substance et l'économie — entre le fond et la forme — de l'Incarnation du Verbe.

(2) La plupart seulement. « Dieu disposa aussi d'autres faveurs [outre l'Immaculée-Conception] pour un petit nombre de rares créatures qu'il voulait mettre hors du danger de la damnation, comme il est certain de saint Jean-Baptiste, et très probable de Hieremie et de quelques autres, que la divine Providence alla saisir dans le ventre de leur mère ». (S. François de Sales, *Traitté*, liv. II, ch. 6). — Cfr. Card. Vives, O. Cap., *Summa Josephina*, introd. cap. VII ; it. Lépicier, *Tractat. de sancto Joseph*, par. IIa, art. 1, p. 143 seqq. Parisiis, Lethielleux, 1908. Ces deux auteurs en citent plusieurs autres qui pensent et soutiennent que saint Joseph a bénéficié d'une telle *faveur*. Le P. Lépicier est d'un avis contraire ; mais on peut se demander si les raisonnements exposés de la p. 143 à la p. 150 s'accordent bien avec la doctrine établie p. 17-29.

(3) On remarquera l'analogie entre les *éléments* du Corps physique de Notre-

Digitized by Google

membres, anges et hommes — y compris saint Joseph (1) — et leur glorieuse destinée, sont-elles indépendantes du péché d'Adam ; tandis que l'existence et la gloire suréminentes de Jésus et de Marie n'en sont qu'une heureuse conséquence ? Alors, ce n'est plus nous, mais Jésus et Marie, qui doivent chanter : *O felix culpa !*

Alors aussi, qu'en est-il de la *Liberté du Christ*, une des thèses qui font particulièrement le supplice des théologiens et commentateurs (2).—Si le Christ, en vertu du présent décret, est

Seigneur Jésus-Christ et les *membres* de son Corps mystique : les uns et les autres sont *transitoires* ou *permanents*. Durant sa vie mortelle, les premiers suivaient apparemment la loi des transformations organiques ; depuis sa résurrection, ils lui sont incorporés d'une manière définitive. Semblablement, aussi longtemps que dure la formation de son Corps mystique, trop de membres, hélas ! s'en font retrancher par leur faute, comme Judas ; mais une fois l'œuvre achevée et l'Église au complet, elle ne subit plus aucun déchet. En présence de ces modifications, ou mutations accidentelles, non contestables, que devient l'argument dit *fondamental*, ou *péremptoire*, d'après lequel, dans le *plan divin réel*, et *en vertu du présent* décret, on ne saurait concevoir ni admettre l'Incarnation du Verbe primant toutes choses et indépendante du péché d'Adam ? L'état *passible* et *mortel* du Christ n'a duré qu'un tiers de siècle ; accidentel et anormal, il n'affectait et n'altérait pas la substance, ou le fond de son Humanité, plus que ne l'affecte et ne l'altère ce vaste mouvement de vie physique et morale, qui s'est accompli et s'accomplit en Lui depuis dix-neuf siècles et jusqu'au terme fixé par la Providence.

(1) Le Cardinal Vivès (*Summa Josephina*, introd. cap. 1) et le P. V. Mercier, S. J. (*Saint Joseph d'après l'Écriture et la Tradition*, part. Ire, chap. Ier), traitant de la *Prédestination de S. Joseph*, n'examinent pas si elle dépend, ou non, du péché d'Adam. M. Ch. Sauvé (*Le Culte de saint Joseph*, préface, vers le mil., p. V) dit : « Jamais Dieu n'a voulu Jésus sans son Père nourricier, ni Marie sans son Époux ». Plus loin (élév. Ire, exposé, p. 23), il ajoute : « Comprenons bien que ce mariage [de Marie et de Joseph] est avec l'Incarnation au centre de toutes les œuvres de Dieu ». — Est-ce que toutes les œuvres de Dieu dépendraient du péché d'Adam ? — Autre son de cloche. — « Imprimis hoc de sancto Joseph statuendum est, scilicet illius prædestinationem in Sponsum Beatæ Virginis, totaliter a decreto Incarnationis Verbi pendere, non qualitercumque, sed precise secundum quod Incarnatio ad hominis reparationem erat ordinata ; ut, quemadmodum, duce S. Thoma (Tract. n. de Incarnatione, vol. I, Quæst. I. art. 3, p. 26, Parisiis, 1905), docuimus quod, homine non peccante, Verbum non fuisset incarnatum : ita, posito decreto Incarnationis formaliter redemptivæ, et Mariæ divina Maternitas et sancti Joseph officium Patris putativi erga Christum, utique in ordine diverso, fuerint decreta in finem reparandi generis humani ». (Lépicier, *Tract. de Sancto Joseph*, cit., p. 12). — S'agit-il aussi de la prédestination à l'*existence ?* — Enfin : « Je ne m'arrête point à rapporter ce qui m'a été déclaré des excellences de saint Joseph, parce qu'il faudrait m'étendre au delà des bornes que m'assigne le plan de cette histoire ». (Marie d'Agréda, *La Cité mystique*, n. 412). — Concernant cette vérité, déjà mentionnée dans *Essai*, p. XIII, et suiv., que les saints Pères et les anciens Docteurs n'ont pas tout dit sur le contenu des Écritures et de la Révélation, voir encore Samaniego, *Notes sur la Cité mystique*, part. Ire, note XIIe, § 1 et 2.

(2) Cfr Isaie, LIII, 7 ; Joan, X, 15, 17, 18 ; Philip. II, 5 seqq. — Voir les Commentateurs sur ces textes ; sur la *Liberté du Christ* voir les Théologiens, par

Digitized by Google

essentiellement prédestiné pour nous racheter par la mort de la croix, comment est-il libre de mourir ou de ne pas mourir ? et comment son obéissance forcée est-elle tout aussi méritoire ?...

Avec la doctrine qui adore le Christ, non point comme un *personnage de second plan*, simple remède au péché et moyen exceptionnel de réparation ; mais comme l'*Être-Créé* par excellence, de toute éternité librement engendré — soit, contemplé, voulu et décrété, — par un amour de singulière complaisance, le Premier de tous à tous les points de vue ; avec cette doctrine, les difficultés ne disparaissent pas, mais elles s'aplanissent.

Le *Verbe-Incréé*, connaissant d'avance — à notre manière de parler — tous les sentiments de *son* Ame envers Dieu, tous les battements de *son* Cœur humain, peut à ce titre descendre du ciel, de son état normal, et d'accord avec la volonté de son Père, librement se faire obéissant jusqu'à la mort violente et ignominieuse du calvaire, même jusqu'à la mort mystique et humiliante de l'autel (1).

ex. Alb. Knoll, O. Cap., *Institut Theolog., theoret.*, § 372-4 ; Christ. Pesch, S. J., *De Verbo Incarnat.*, n. 313-344; Tanquerey, *De Verbo Incarn.* n. 1095-9.

(1) « Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, etiam ea, quæ libera creaturarum actione futura sunt ». (Conc. Vatic., Constit. *De Fide cathol.*, cap. I). — « Ideoque et nos... per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei, et consummatorem Jesum, qui proposito sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta = Les yeux fixés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi, lui qui, au lieu de la joie qu'il avait devant lui, méprisant l'ignominie, a souffert la croix et s'est assis à la droite du trône de Dieu ». (Hebr. XII, 1-2 ; trad. Crampon). — « Ayons l'œil constamment fixé sur notre Jésus, qui, selon le mot de saint Paul, s'est fait « notre chef de file dans la Foi et s'offre à la parfaire en nous : il avait le choix, Lui, entre la joie et la croix; il se soumit à la croix, passant outre à ses ignominies, et le voici assis à la droite du trône de Dieu ». (Card. Mercier, *Justice et Charité*, t. IIe des *Lettres Pastorales, Discours*, etc., lettre 1re, intit. *Par le Sacrifice*, vers la fin p. 19. Paris, Bloud et Gay, 1919. — Ainsi comprennent ce passage S. Chrysostome, Théodoret, Théophylacte, Œcuménius, chez les Grecs, et l'Abbé Rupert, chez les Latins ; cités par Cornélius a Lapide, qui dit ensuite : « Sed hæc non satis consentiunt cum aeterno decreto, quo Deus decrevit Christum pati et crucifigi ; nisi dicas decretum illud præsupposuisse liberam Christi electionem a Deo prævisam, non absolute, sed conditionate. Prævidebat enim Deus, quod si Christo homini incarnato optionem gaudii et crucis proponeret, indicans gratius sibi fore, si Christus eligeret crucem potius quam gaudium, et ad hanc electionem congrua et efficaci gratia eum incitaret et impelleret, Christum libere electurum fore crucem præ gaudio. Hac præscientia posita, absolute decrevit Deus ab æterno Christum pati et crucifigi, et in tempore gratiam congruam jam dictam Christo exhibere, qua Christus decreto Dei sponte se subderet, libereque eligeret crucem præ gaudio. Sic enim nihil decedit auctoritati et certitudini decreti divini, et alia ex parte multum accedit laudis, meriti et virtutis Christo ; denique ita commendatur suavitas simul et efficacia divinæ

Digitized by Google

De la sorte l'unité du Plan divin est sauvegardée, son harmonie y gagne, et la beauté du Sacrifice rédempteur n'y perd rien, au contraire (1).

VI

Et le Mystère demeure

« Si le *mystère*, — a-t-on dit, — si le mystère est nécessaire à la poésie, il n'y a pas à craindre qu'il disparaisse jamais, il ne peut que reculer. Quelque loin que la science pousse ses conquêtes, son domaine sera toujours limité ; c'est tout le long de ses frontières que flotte le mystère, et plus ses frontières seront éloignées, plus elles seront étendues ». L'homme qui parlait ainsi avait apparemment qualité pour le faire, puisqu'il était membre de trente-six académies (2).

Providentiæ ». — « Primus modus conciliationis [sc. inter mandatum Dei et libertatem Christi] Scripturis et Patrum dissertæ doctrinæ consonus planior et facilior ita habet. Quando ex una parte Christus ait, *mandatum* accepisse a Patre ad subeundam mortem crucis, et voluntatem Patris esse eam, quæ dederit sibi calicem passionis ; ex altera vero parte dicitur Christus homo posuisse animam suam a semetipso, et ad voluntatem Patris assequendam se ipsum tradidisse factus obediens usque ad mortem : illud mandatum, illa voluntas Patris, quatenus antecedit liberam Christi electionem et acceptationem ad ponendam animam suam, intelligi debet divinum beneplacitum humanae voluntati redemptoris propositum ita, ut etiam alius redemptionis modus Patri foret acceptus. Quemcumque vero modum Christus elegisset, semper redemptionem suscepisset secundum beneplacitum Patris atque ideo ex obedientia ; neque enim ad obedientiam requiritur præceptum obligans sub peccato. Consequenter deinde ad prævisam Christi liberam electionem transiit divina voluntas antecedens conditionata in voluntatem consequentem absolutam, ut Christus *hoc modo* a se ex ardentissima charitate erga Deum Patrem et erga nos homines electo genus humanum redimeret... Theologi qui hanc doctrinam sequuntur, sunt plurimi ». (Franzelin, S. J. *De Verbo Incarn.*, thesi XLIV), post princ. et ante fin., edit. III, p. 443 et 449).

(1) Toutes proportions gardées, pareille disposition de la Providence divine s'applique à la Très Sainte Vierge, à saint Joseph, à tous les Saints. Car eux aussi doivent librement accepter la mort avec toutes les circonstances qui la précèdent et l'accompagnent. Mais seraient-ils vraiment libres, si Dieu les avait d'avance et, pour ainsi dire malgré eux, placés en des conjonctures inéluctables ?... Tandis que, si le Créateur et infaillible Dispensateur, connaissant leurs plus intimes sentiments envers lui, les place en des situations qu'eux-mêmes choisiraient spontanément pour lui plaire, la Souveraineté divine est intacte, la liberté de la créature est respectée, et l'on entrevoit comment la « *Sagesse* éternelle *atteint avec force d'une extrémité* du monde *à l'autre, et dispose toutes choses avec douceur* ». (Sagesse, VIII, 1.) Toutefois cette providentielle disposition d'ordre général s'exerce tout particulièrement, on le conçoit, envers Marie et Joseph, bien plus étroitement unis avec la personne du Christ-Rédempteur et associés à son œuvre libératrice.

(2) Henri Poincaré, *Discours de réception à l'Acad. franç.*, 28 janv. 1909, vers le mil. — Un peu plus loin : « A partir de 1889, Sully Prudhomme [son prédéces-

Digitized by Google

Son témoignage, au reste, n'est point isolé, tant s'en faut (1);

seur au fauteuil] ne publia plus de vers, mais il ne cessa pas d'écrire. Les problèmes métaphysiques le tourmentaient, il voulait s'y consacrer tout entier. « Il est plus facile, écrivait-il à un jeune homme, de se résigner à l'ignorance quand on a mesuré la portée limitée de la science humaine ; on ne souffre dès lors pas plus de ne pouvoir atteindre la vérité suprême que de ne pouvoir décrocher les étoiles ». — Ce *Discours* se trouve, par ex., dans les *Questions actuelles*, fascicule de l'époque, et dans l'*Univers*, n. du 29 janv. 1909, p. 5 et 6. — A voir aussi : l'article d'Eug. Tavernier, intit. *Le Mystère*, dans l'*Univers*, n° du 31 janv. 1909, p. 1 ; un autre du même, intit. *Science et Mystère*, n° du 7 févr. 1909 p. 1 ; celui de Franç. Veuillot, intit. *Le Sermon sous la Coupole*, dans *Les Dimanches chez soi*, n° du 28 févr. 1909; celui de l'abbé Duplessy, auteur de *Les Apologistes laïques*, etc., dans *La Réponse*, n° de mars 1909 ; *La Croix-Supplément*, n° 10528, Dim. 1 — Lundi 2 juillet 1917.

(1) « Nous ne savons et ne saurons jamais rien de rien : c'est le seul fait acquis. La vraie science n'a même plus cette prétention d'expliquer, qu'elle avait hier... A mesure que nous avançons, le mystère, la nuit s'épaississent, et l'horreur augmente... C'est alors que le « résidu » chrétien essaie encore de protester doucement au fond de nos âmes. Nous voyons bien que ce n'est pas cela, qu'il n'est pas possible que ce soit cela ; mais derrière l'ineffable symbole, — infiniment loin derrière, si l'on veut, là bas aux confins de l'incompréhensible, — nous nous disons qu'il y a peut-être la vérité, avec l'espérance ». (Pierre Loti (Julien Viaud), *Réponse au Disc. de récept. à l'Acad. franç. pron. par Jean Aicard*, succ. de François Coppée, le 23 déc. 1909, vers la fin, *Univers* du 26-27 déc., p. 6, col. 1). — « Chose curieuse et, au premier abord, déconcertante : les éléments constitutifs du monde minéral sont relativement nombreux, et ceux du monde animal et végétal beaucoup plus rares. Il a fallu à la nature plus de quatre-vingts corps simples pour organiser le monde minéral, et quatre lui ont suffi pour composer tous les végétaux et tous les animaux. S'il s'y mêle quelques autres éléments, c'est en quantités assez faibles pour que nous puissions les négliger ici. Ce phénomène paradoxal s'opère au moyen de trois gaz, l'oxygène, l'hydrogène, l'azote, et d'un corps solide, le carbone. Ainsi tout ce que nous voyons naître, croître, décliner et mourir : les herbes, les fleurs, les moissons de nos champs, les arbres de nos forêts; les animaux qui peuplent l'étendue de la terre ou les profondeurs de la mer ; nous-mêmes enfin, dont le corps obéit aux lois générales de la nature animée ; en un mot, tout ce qui vit ou seulement végète, se compose uniquement d'oxygène, d'hydrogène, d'azote et de carbone ». (Francis Charmes, succ. de Marcelin Berthelot, *Discours de récept. à l'Acad. franç.*, apr. le com., 7 janv. 1909, *Univers* du 8, p. 5 et 6). — Voir *Essai*, p. V-VI; — Ollé-Laprune, *Le Prix de la vie*, ch. XV, p. 183-4, Paris, édit. IIe, 1895 ; — Dierckx, S. J., *Les Ignorances de nos savants*, [extrait de la « Revue des Questions scientifiques », avril 1895], gr. in-8° de 23 p. Bruxelles-Paris, 1895 ; — Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, p. 558 de la XVe édition ; — l'*Univers* semi-quot. du 15 mai 1908, p. 1, col. 3 et 4 ; — le *Matin*, n° du 20 juillet 1911, p. 1, col. 1 et 2. — N'y a-t-il pas aussi le *mystère* de la civilisation, de la prospérité matérielle et religieuse passant, invariablement et même rapidement, de l'est à l'ouest, d'Orient en Occident ? Voir par ex. : Darras, *Histoire générale de l'Église*, to. III, p. 260-3 ; — l'*Almanach Hachette*, an. 1905, p. 234-5 et p. 274 ; an. 1907, p. 302-3. — « L'umanità è un grande enigma che nessuna scienza riesce ad interpretare interamente ». (Luigi Luzzatti, nel *Corriere della Sera*, n° del 6 aprile 1915, p. 3, col. 5). — Sur toute cette question voir, en particulier, Mgr Landriot, en deux *Conférences sur les Mystères*, formant introduction à ses *Conférences* sur le *Christ de la Tradition* et sur l'*Eucharistie*. — « Sciendum nobis est, quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis ; nec fides

Digitized by Google

et c'est avec sécurité que nous pouvons tenir pour non avenue l'assertion imprudente — l'on hésite à dire, impudente — de tels savants infatués, osant prétendre que désormais la science explique tout (1).

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, que l'Œuvre par excellence de la Puissance, de la Sagesse et de la Bonté du Créateur, soit mystérieuse entre toutes ; c'est le contraire qui devrait plutôt nous étonner (2).

Puisque *la bouche parle de l'abondance du cœur* (3), il est bien évident que la Parole divine est surtout consacrée au Chef-d'œuvre divin ; à Celui que le *Père* nomme *son Fils bien-aimé, l'Objet de ses complaisances* (4) ; à Celui que le *Verbe*, par l'opération du *Saint-Esprit*, s'unit personnellement dans le sein de Marie, et pour l'éternité.

habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum ». (S. Gregor. M., *In Evang.* homil. XXVI, n. 1. Breviar. rom., *Domin. in Albis*, ad Matutin., lect. VII).

(1) « Jaurès... oui M. Jaurès, dans une récente discussion, a prononcé, au sujet de Berthelot, une parole dont nous tirerons un grand avantage. Tout en faisant l'éloge démesuré de la science, l'intarissable orateur s'est écrié : — Le savant qui a écrit que le monde n'a plus de mystère a dit une niaiserie aussi grandiose que son génie ». (Eug. Tavernier, dans l'*Univers* du 10 févr. 1910, p. 1, col. 1 et 2). — Cette *niaiserie grandiose !* fait penser à une autre : « Ensemble, et d'un geste magnifique, nous avons éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus ». (Viviani, à la chambre des dép., 8 nov. 1906.) S'il avait dit par ex. « Ensemble et d'un geste magnifique, nous avons allumé des flambeaux que l'on n'éteindra plus », à la bonne heure ; mais appeler *geste magnifique* une manipulation d'éteignoir notoirement illusoire ! N'empêche que l'affichage du discours fut voté par 340 voix contre 128. *Qui habitat in cœlis irridebit eos...*

(2) « Hoc enim est Opus ejus proprium ; quamvis enim opera manuum suarum sint universa quæ sunt ;... attamen opera hæc non sunt immensa, neque infinita, sed cum limitatione. Incarnationis vero opus cum suis extensionibus opus est immensum, et infinitum, et sine limitatione aliqua... Hoc opus Dei continet mirabiliter in se universa opera, ac mirabilia Dei ; et in hoc opere Deus excitavit et exaltavit totam potentiam suam, totam sapientiam, totamque suam infinitam bonitatem ; ideoque oportuit hoc opus fieri sine excusatione et sine ulla conditione. Etiam propter Dominum Incarnatum facta et condita sunt omnia ; nam *universa propter semetipsum operatus est Dominus* ». (Fr. Joseph. a S. Ben., *Soliloquia*, seu *Meditationes*, cap. VII, n. 70-71, Oper. p. 120.)

(3) « Ex abundantia enim cordis os loquitur. » (Matth. XII, 34 ; Luc. VI, 45). — « Et ecce vox de cœlo dicens : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui ». (Matth. II, 17 ; XVII, 5 ; — Luc. III, 22; IX, 35 ; — II Pet. I, 17.)

(4) « Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam æternam habere ; et illæ sunt quæ testimonium perhibent de me ». (Joan. V, 39). — « Lector ergo sacræ Scripturæ, ac præsertim interpres, doctor et prædicator, scrutetur Scripturas, et in omnibus inveniet Christum, vel in veritate apertum, vel sub umbris et figuris opertum, celatum et velatum ». (Corn. a Lap., *In h. loc.*). — « Cristo, obbietto di tutte le Scritture del vecchio Testamento ». (Martini, *ivi*). — Voir *Essai*, p. 74 et suiv.

Digitized by Google

L'on sait pourtant avec quelle réserve parcimonieuse l'adorable Trinité nous le révèle et nous le propose : les anges, au ciel de l'épreuve, nos premiers ancêtres, au paradis terrestre, n'ont fait que l'entrevoir ; de même les autres hommes, et non pas tous, pendant les siècles interminables qui précédèrent son apparition dans le monde....

C'est le MYSTÈRE DU CHRIST, que saint Paul, rempli de son sujet, ne cesse de proclamer à l'univers entier, en laissant voir, et confessant même ouvertement son impuissance à le célébrer comme il mérite (1).

Laissons un instant la parole à celui d'entre les Docteurs qui l'aurait, au dire de plusieurs (2), compris et exposé avec le plus de compétence et de clarté : « O que c'est une belle chose à considérer, que le mystère tres haut et tres profond de l'Incarnation de nostre Sauveur ! — dit saint François de Sales. — Mais tout ce que nous en pouvons entendre et comprendre par le discours n'est rien, et pouvons bien dire à ce propos ce que disoit un sage qui lisoit un livre tres haut et obscur d'un ancien philosophe ; il advoua franchement : Ce livre est si docte et difficile que je n'y entens presque rien ; le peu que je comprens est extremement beau, mais je crois que ce que je n'entens pas l'est plus encores. Il eut rayson de parler ainsy. Nous nous pourrons bien servir de ces paroles considerant le mystere de l'Incarnation, et dire : Ce mystere est si haut et si profond que nous n'y entendons rien ; tout ce que nous en sçavons et connaissons est extremement beau, mais nous croyons que ce que nous ne comprenons pas l'est encores davantage. Enfin nous le sçaurons un jour là haut,... et benirons sans

(1) « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, in gentibus evangelizare *investigabiles* divitias Christi...» (EPHES. III, 8).—Cfr. : I COR. II, 6-10 ; II COR. XII, 1-4.

(2) Voir *Essai*, p. 58 et p. 68. — Comparer ces témoignages avec les éloges donnés à saint Maxime le Confesseur (voir pl. h., p. 194, note (3) — Telles seraient, — à peu près, — les étapes de la doctrine qui reconnait au Christ, et respectivement à sa Mère, la Primauté absolue, indépendamment du péché d'Adam : — tout au commencement, révélation du Messie aux purs esprits en l'état d'épreuve, — et, par la suite, aux premiers humains en l'état d'innocence ; — après la chute, oblitération relative de ce concept parmi les hommes ; — toutefois, évocation fréquente, dans les Livres inspirés, du Personnage mystérieux primant toutes choses, et désigné sous le nom de *Sagesse ;* — l'enseignement de l'apôtre S. Paul identifie la *Sagesse* avec le *Christ* ; — plus tard, saint Maxime, et successivement l'Abbé Rupert, Duns Scot, saint François de Sales, Marie d'Agreda, Frère Joseph de Saint-Benoit, entre beaucoup d'autres, mettent à la portée de tous la conclusion rationnelle qui découle des prémisses divines.

Digitized by Google

fin Celuy qui estant si haut s'est tant abaissé pour nous exalter » (1).

En attendant, la mystérieuse obscurité demeure et persiste pour nous, durant l'épreuve de notre pèlerinage, comme pour les anges et les premiers humains durant le leur. Pour nous comme pour eux, il s'agit d'envisager la situation telle qu'elle existe en fait, et de savoir user et profiter de la demi-lumière et des secours proportionnés que la Providence nous accorde. Il y va de notre salut éternel ; il y va du salut temporel de la société humaine.

Si le Christ vient nous apporter et nous souhaite la paix, il ne nous dissimule pas, non plus, qu'il nous apporte la guerre ; c'est la guerre du Christ et la paix du Christ, l'une et l'autre mystérieuse (2).

De notre part, il y faut de la bonne volonté, de la *sincérité* (3); c'est tout ce que Dieu nous demande, et il se charge du reste. Il y a des saints au ciel, même canonisés, comme saint Antonin de Florence, qui vécurent et selon toute apparence moururent sans croire à l'Immaculée-Conception (4) ; seulement, ils étaient d'une sincérité parfaite et d'une entière bonne foi.

Mais, malheur à qui veut jouer au plus fin, s'il est permis d'employer une parole vulgaire. On pourra se tromper soi-même, — et encore ? — tromper souvent les autres, le prochain ; l'on ne saurait tromper Dieu, ni son Christ (5). Vrai pour les

(1) S. Franç. de Sales, *Sermon IIe pour la Veille de Noël*, à la fin, Œuvres, édit. d'Annecy, t. IXe, 1897, p. 460-1. — D'après les annotations de l'éditeur, la citation faite par le saint Docteur se rapporterait au « sage » Socrate appréciant un écrit du « philosophe » Héraclite.

(2) « Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis : non quomodo mundus dat, ego do vobis. Non turbetur cor vestrum, neque formidet » (Joan. XV, 27). — « Venit Jesus, et stetit in medio, et dixit eis : Pax vobis... Sicut misit me Pater, et ego mitto vos » (Joan. XX, 19, 21). — « Ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum in Israël ; et in signum cui contradicetur ». (Luc. II, 34). — « Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram ; non veni pacem mittere, sed gladium ». (Matth. X, 34 ; Luc. XII, 51). — « Il a été posé comme la pierre angulaire : pierre d'édification pour les uns, pierre d'achoppement et de scandale pour les autres, pierre de touche pour tous ». (Card. Pie, *IIIe Instr. Synod.*, § 20, Œuvres, t. V, p. 166). — Citation moins incomplète dans le volume intit. *Sur la Question du Nombre des Élus*, p. 35, note (a) Paris, Lethielleux, 1909.

(3) « Et facta est cum Angelo multitudo militiæ cælestis laudantium Deum et dicentium : Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis. » (Luc. II, 13, 14.)

(4) Voir *Essai*, p. 52-53 ; it. voir pl. h., p. 187, note (2).

(5) « Si obliti sumus nomen Dei nostri, et si expandimus manus nostras ad deum alienum ; nonne Deus requiret ista ? Ipse enim novit abscondita cordis ». (Ps. XLIII, v. 21, 22). — « Et vidi mortuos magnos et pusillos, stantes in conspectu throni ; et

Digitized by Google

individus, ce n'est pas moins vrai pour les sociétés : pour les uns, viendra la lumière de l'éternité, avec l'ouverture du *livre* des consciences ; pour les autres, éclate de temps en temps, aux yeux de qui sait voir, plus ou moins vive, la lumière des événements.

C'est ici le MYSTÈRE DU CHRIST dans l'Église, son Corps moral, mystique ; et particulièrement dans la Papauté, dans le Pape, son Vicaire en ce monde. Est-ce que l'expérience actuelle, après tant d'autres, peut laisser à désirer ? (1) Mais encore faut-il savoir en profiter, ne pas fermer les yeux ou détourner les regards ; en un mot, être sincères (2).

Qu'on l'entende et le comprenne, ou non ; qu'on le veuille, ou non : (3) c'est dans le Mystère du Christ, en Notre-Seigneur

libri aperti sunt ; et alius liber apertus est vitæ ; et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris secundum opera eorum ». (APOC. XX, 12). — « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est » (JOAN. V, 27). — « Omnes enin nos manifestari oportet ante tribunal Christi » (II COR. V, 10). — Voir. par ex., le P. FABER, *Confér. spirituel.*, sur les « illusions ».

(1) Sur ce point, nous avons une explication authentique, très claire, datant de trois mille ans, dans le PSAUME IIe, *Quare fremuerunt gentes... ;* dans le PSAUME CXXVI^e^, *Nisi Dominus ædificaverit domum... etc.* A ces documents inspirés les commentaires autorisés ne manquent pas. Sont à lire, par ex., de L. VEUILLOT : *Le Parfum de Rome, Rome pendant le Concile*, etc. ; le CARD. MANNING, en 1872, cité dans *Les Papes contemporains* — Pie IX, p. 334-5. Paris, Maison de la Bonne Presse.

(2) Sont-ils sincères, ceux qui ayant constamment à la bouche le saint Nom de *Dieu*, ou les mots de *justice* et de *droit*, foulent cyniquement aux pieds les lois divines et humaines ? — « Quant à nos *Te Deum*, si multipliés et si souvent déplacés, je vous les abandonne de tout mon cœur, M. le Chevalier. Si Dieu nous ressemblait, ils attireraient la foudre ; mais il sait ce que nous sommes, et nous traite selon notre ignorance. Au surplus, quoiqu'il y ait des abus sur ce point comme il y en a dans toutes les choses humaines, la coutume générale n'en est pas moins sainte et louable ». (JOS. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, entret. VIIe, apr. le mil. A lire en entier, avec le ch. IIIe des *Considérat. sur la France*, du même auteur). — A ce propos comment expliquer le fait, que pendant les quatre ans et plus qu'a duré cette effroyable guerre, au milieu d'un véritable déluge de livres et brochures plus ou moins graves et utiles, on n'ait pas reproduit ces pages de Joseph de Maistre, ni surtout *La Guerre et l'Homme de guerre*, par Louis Veuillot ? Encore un mystère !

(3) « ... La lutte, hélas ! n'est pas finie ; elle sera rude encore... Mais déjà la supériorité des alliés apparaît à tous les yeux. La balance du Destin a eu de longues oscillations ; c'en est fait maintenant ; un plateau ne cesse plus de monter ; l'autre descend, descend, chargé d'un poids que rien n'allégera plus ». R^d^ POINCARÉ, Présid. de la R. F., *Lettre-Message aux armées*, vers la fin, écrite aux premiers jours d'août 1916).—« Le monde entier comprend que le Destin nous devient favorable ». (Le Génér^me^ JOFFRE, parlant à des journalistes américains, même époque, cité dans *La Croix* du 3 août 1916. p. 3). — « Au début de la guerre, nous étions le droit contre la violence. Aujourd'hui que nos immenses ressources sont rassemblées et coordonnées, nous sommes le droit, armé de la force. La balance du Destin, longtemps hésitante, penche déjà et penchera chaque jour davantage du côté de la bonne

Digitized by Google

Jésus-Christ — et dans son Église, dans la Papauté, dans le Pape, — que réside et se trouve la solution de toutes les difficultés, communes et privées, — y compris celles qui regardent le secret, l'arcane de sa véritable Primauté, et la raison vraie de l'Incarnation du Verbe.

Secret qui sera tôt ou tard manifesté : dans l'autre vie, à n'en pas douter ; dès celle-ci même, il est bien permis de l'espérer, au temps et de la manière que saura choisir la divine Providence.

Quoi qu'il en soit, l'on verra sans doute longtemps encore le commun des fidèles estimer vaguement que le Verbe-Éternel, *comme tel,* « pour nous, hommes, et pour notre salut, est descendu des cieux, et s'est incarné par l'opération du Saint-Esprit, de la Vierge Marie, et s'est fait Homme ». Ainsi que le dit saint Ambroise, avec saint Jérôme, « la foule ne voit le Christ que dans son humilité, son côté le plus accessible ; elle ne le suit pas facilement dans les hauteurs, elle ne s'élève point aux notions sublimes » (1).

Cependant, il y aura bientôt trois quarts de siècle que Pie IX a proclamé solennellement le dogme de l'Immaculée-Conception. N'appartiendrait-il pas aux enfants de Marie un peu plus initiés à la théologie, de voir et faire savoir s'ils admettent, eux aussi, que leur Mère, divinement préservée du péché originel, lui demeure néanmoins redevable de sa haute destinée (2) ?

cause. » (Painlevé, Ministre de l'Instruction publique, *Discours pron. à Londres,* le 4 août 1916, cité dans la *Croix* du 6-7 août, p. 2). — Même *terminologie* du *même,* à la Chambre des députés, fin mars 1917, et dans le *Petit Parisien* du 21 novembre 1918, p. 2, col. 1. — En Italie, un premier ministre, dans tels de ces discours, parlait aussi des « Fati » de son pays. — On ne saurait dire si tous ces gens ont écrit *Destin,* ou *Fati,* avec des majuscules ; mais le sens est assez clair. Le Psaume *Quare fremuerunt gentes* nous le fait toucher du doigt, ainsi que la réponse divine... En attendant, l'un nous parle d'un *plateau de la balance* qui *descend, descend ;* l'autre, de *la balance* qui *penche et penchera...* et ils ont l'air d'attribuer à ce mouvement une signification différente, voire même opposée. Perroquets !

(1) « Latent quidem divina mysteria, nec facile, juxta propheticum dictum, quisquam hominum potest scire consilium Dei ». (S. Ambros., *In Evang. sec. Luc.,* lib. II, n. 1. Breviar. rom., *in Festo Annuntiat.,* ad Matutin., lect. VII). — « Adverte omnia diligenter, quomodo et cum apostolis ascendat, et descendat ad turbas. Quomodo enim turba, nisi in humili Christum videret ? Non sequitur ad excelsa, non ascendit ad sublimia ». (Id., *ibid.,* lib. V, n. 46. Brev. Rom., *in comm. Plur. Mart.,* ad Mat., lect. VII, lo. 2). — « *Et dimissa turba, ascendit in montem solus orare.* Si fuissent cum eo discipuli Petrus et Jacobus et Joannes, qui viderant gloriam transformati, forsitan ascendissent cum eo ; sed turba ad sublimia sequi non potest, nisi docuerit eam juxta mare in littore et aluerit in deserto ». (S. Hieron., *In Matth.,* lib. II, post med. Brev. rom., *in Octava SS. Petri et Pauli Ap.,* ad Matutin., lect. VII.)

(2) « Que si l'opinion la plus commune fait croire que le Verbe est descendu

Digitized by Google

Pour ma part, ainsi qu'il y a vingt ans, — soumis d'ailleurs au jugement de l'Église et respectueux des sentiments d'autrui, — je crois avec simplicité et fermeté que Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme Homme, — conjointement avec Marie, sa Très Sainte Mère et la nôtre, — possède la Primauté sur tous, en tout et partout, et que leur existence est absolument indépendante du péché.

VII

Note sur la liberté d'opinion en théologie

Dans les *Constitutions des Frères-Mineurs-Capucins*, « approuvées et confirmées en toutes leurs parties et en chacune d'elles » par *Lettre Apostolique* de Pie X à la date du 8 septembre 1909, nous lisons au n° 170 : « Les Lecteurs exposeront la doctrine très élevée et très sûre du Séraphique Docteur saint Bonaventure et de l'Angélique Docteur saint Thomas ». Traduction française autorisée.

Comme on le voit, cette prescription s'adresse aux Lecteurs de philosophie et de théologie ; mais il est clair aussi que, par voie de conséquence, elle atteint bien tous les membres de l'Ordre.

Il est, d'autre part, également notoire que la thèse affirmant l'*absolue* et *inconditionnelle* Primauté du Christ s'accorde mal avec la *doctrine* de saint Bonaventure et de saint Thomas, sur ce point particulier de la théologie (1).

De ce chef, les pages qui précèdent seraient déjà répréhensibles ; mais ce n'est pas tout.

du ciel avec l'intention principale de racheter le monde, c'est parce que, entre autres raisons, le mystère de la rédemption et l'objet des œuvres qui l'ont accompagné sont plus connus, comme s'étant accomplis et comme ayant été si souvent annoncés dans les Écritures ; tandis qu'au contraire, le fait de l'impassibilité ne fut ni réalisé ni décrété d'une manière expresse et absolue. Tout ce qui se rattachait à cet état a été caché, et personne n'en pourra rien savoir avec certitude, sinon celui à qui j'en révèlerai les secrets... Il faut, par conséquent, qu'on médite avec une profonde reconnaissance les mystères de la rédemption, et qu'on s'en souvienne sans cesse pour m'en rendre de justes actions de grâces. Mais il faut aussi que les hommes reconnaissent le Verbe-Incarné pour leur chef et pour la cause finale de la création de tout l'univers ; car il fut, après ma bonté, le principal motif que j'eus de donner l'être aux créatures. Il doit donc être révéré non seulement pour avoir racheté le genre humain, mais aussi pour avoir déterminé sa création ». (Marie d'Agréda, *La Cité mystique*. n. 76.)

(1) Voir les traités de théologie dogmatique en général ; en particulier, voir Risi, *Sul motivo primario dell' Incarnaz.*, lib. I, n. 32-46 ; *Essai*, p. 29, p. 128-9, et passim.

Digitized by Google

On lit en effet dans le nouveau *Code de Droit Canonique,* au canon 589, § 1 : « Il leur est prescrit [aux étudiants réguliers] de vaquer avec soin aux études de philosophie et de théologie, en se tenant étroitement à la doctrine de saint Thomas, conformément au canon 1366, § 2, selon les instructions du Siège Apostolique ; » et plus loin, en ce même canon 1366 : « Que les professeurs traitent de tout point les études de la philosophie rationnelle et de la théologie, et la formation des élèves dans ces sciences, selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique, et qu'ils y tiennent saintement ». — Ces deux *canons* résument et consacrent les nombreux actes émanés des Souverains Pontifes, en faveur et à la gloire du Docteur Angélique saint Thomas d'Aquin (1).

Adopter et soutenir la thèse précitée, serait donc contraire à l'esprit et aux prescriptions de l'Église ?

On pourrait le craindre, si l'on en croyait certaines interprétations des lois canoniques ; on se rassure bientôt, si l'on s'en rapporte à d'autres interprétations, moins partiales et plus autorisées.

Il est difficile, en effet, sinon impossible, que les lois humaines, même ecclésiastiques, soient tellement circonstanciées et précises, qu'elles ne laissent jamais place au moindre doute dans leur application (2). De là naissent les interprétations diverses, et parfois assez divergentes. Le cas actuel nous en offre un spécimen remarquable.

(1) « Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiæ studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad norman can. 1366, § 2, diligenter incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis ». (Codex Juris Canonici, can. 589, § 1). — En note : « S. C. de Religiosis, declar. 7 sept. 1909, ad III ; 31 maii 1910 ». — « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant ». (c. j. c., can. 1366, § 2). — En note : « Leo XIII, ep. encycl. « *Æterni Patris* », 4 aug. 1879 ; litt. « *Jampridem* », 15 oct. 1879 ; ep. encycl. « *Etsi nos* », 15 febr. 1882 ; ep. « *Officio sanctissimo* », 22 déc. 1887 ; litt. encycl. « *Providentissimus Deus* », 18 nov. 1893 ; ep. « *Inter graves* », 1 maii 1894 ; litt. encycl. « *Depuis le jour* », 8 sept. 1899 ; Pius X, litt. ap. « *In praecipuis* », 23 jan. 1904 ; litt. encycl. « *Pieni l'animo* », 28 iul. 1906 ; ep. « *Sub exitum* », 6 maii 1907; litt. encycl. « *Pascendi* », 8 sept. 1907 ; motu propr. « *Sacrorum antistitum* », 1 sept. 1910, n. I ; motu propr. « *Doctoris Angelici* », 29 iun. 1914; Benedictus XV, motu propr. « *Non multo post* », 31 déc. 1914 ; S. C. de Prop. Fide, instr. (ad Vic. Ap. Sin.), 18 oct. 1883, n. IV, 6; S. Studiorum C., 27 iul. 1914 ; S. C. de Seminariis, 7 mart. 1916.

(2) « Haec est humana conditio ut vix possit homo tam perspicuis verbis sensum suum explicare, quin ambiguitates et dubia nascantur, præsertim quia lex humana

Digitized by Google

Écoutons ceci, par exemple : « Celui qui connaît saint Thomas, connaît par là même Aristote et Platon, Sénèque et Cicéron, tous les anciens philosophes, tous les Pères et tous les Docteurs de l'Église... La philosophie de saint Thomas est la philosophie catholique, c'est-à-dire la philosophie adoptée par l'Eglise depuis un grand nombre de siècles [sic]... L'Eglise a canonisé la doctrine philosophique de saint Thomas... Pie X ne fait, en réalité, que continuer la série des Actes pontificaux, qui, dans le cours des siècles, ont canonisé la doctrine de saint Thomas » (1). Et ailleurs : « Ces deux textes [les *canons* 589, § 1 et 1366, § 2] sont la résultante logique, solennelle de tout ce que les Papes, depuis sept siècles [sic], ont dit, écrit, recommandé, ordonné, en faveur de la méthode, de la doctrine, des principes de saint Thomas d'Aquin » (2). Par sa nature, « ce dernier acte de l'Église [le *canon* 1366 § 2] dépasse encore tout ce que les Pontifes romains avaient fait jusqu'ici. Saint Thomas comme Docteur unique de l'Église est littéralement *canonisé*... Nous l'avons déjà dit : par ce canon magnifique de Sa Sainteté Benoît XV, saint Thomas, comme Docteur unique de l'Église catholique, est littéralement *canonisé* » (3). Aussi bien, « d'après l'expérience, toutes les fois que les philosophes et les théologiens se sont éloignés de saint Thomas, ils ont quitté la bonne voie, pour s'engluer dans les marécages ; et chaque fois qu'ils sont revenus à saint Thomas, ils ont échappé au bourbier et repris le droit sentier » (4).

loquitur breviter et in generali, et in applicatione ejus ad varios casus in particulari oriuntur frequenter dubia, propter quæ judicium prudentum et declaratio doctrinalis necessaria est ». (SUAREZ, *De Legibus*, lib. VI, cap I, n. 5. Oper. ed. Vivès t. VI, p. 3, col. 1). — « Lex scripta, quantumvis clare expressa, saepe interpretatione indiget, sive propter humani ingenii imbecillitatem, sive propter circumstantiarum et morum mutationem ». (TANQUEREY, *De Legibus*, art. III, § 5).

(1) Ces passages sont extraits de deux articles signés RAYMOND, parus dans l'*Univers* en juillet 1914, sous ce titre : Le « Motu proprio » *de Pie X* [29 juin 1914], *sur la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Par distraction les dates précises n'ont pas été notées.

(2) Article intitulé *Une grave controverse*, et signé LECTOR, dans l'*Univers*, série nouv., n° du 25 novembre 1917, p. 195, col. 2). — Cet article serait à reproduire en entier, comme expression typique d'interprétation étroite ; mais sa longueur, plus de 170 lignes, ne le permet pas. — Sont à voir aussi les articles signés M. CHARLES, dans *La Croix* des 5, 6, 13, 18 déc. 1910 ; it. l'article du P. L. FERRETTI dei pred., intit. *Il Pontificato Romano e le crescenti glorie del Tomismo*, dans la Revue *Il Rosario*, 1 marzo 1918, p. 81-92. Roma-Firenze.

(3) Le P. THOMAS PÈGUES, O. P., *Autour de saint Thomas*, p. 16 et p. 28. Toulouse-Paris, 1918.

(4) Quae omnia historia confirmat : quoties a Thoma, toties a recta via in paludem

Digitized by Google

En présence d'affirmations aussi nettes et catégoriques, on ne peut s'empêcher d'éprouver quelque surprise, et d'esquisser même quelques réserves (1).

Tout d'abord, certaines données s'accordent-elles bien avec la réalité historique? et ces expressions, « depuis *sept siècles*, depuis *un grand nombre de siècles* », doivent-elles être acceptées à la lettre ? (2) Mais d'autres interrogations viennent à l'esprit.

En date des 22 et 24 février 1916, la Sacrée Congrégation des Études rédigeait, le lendemain, 25, le Pape Benoît XV confirmait, et le 7 mars, fête de saint Thomas, la même Congrégation publiait le Décret suivant : « *La Somme théologique* de saint Thomas doit être adoptée comme texte d'enseignement quant à la partie scolastique ; de telle sorte qu'ensemble avec un texte qui indique l'ordre logique des questions et fournisse la partie positive, la *Somme théologique* demeure le manuel à expliquer pour la partie scolastique ». (3)

Cette détermination, visant « un [autre] texte qui indique l'*ordre logique des questions* ... », signifie-t-elle que la *Somme théologique* ne laisse rien à désirer sous le rapport de la *méthode* (4) ?

philosophi et theologi delapsi sunt ; quoties ad Thoman, toties e caeno ad tutam semitam redierunt ». (P. Wlad. Ledochowski, Praep. Gen. S. J., Epist. *de Doctrina S. Th. magis magisque in Societate fovenda*, p. 22. Curiae Rhaetorum, 1917.)

(1) « Allait-on assister à la suppression de la liberté d'opinions dans les écoles catholiques ?... L'histoire autant que le sens des nuances juridiques invitaient à ne pas tirer à la légère de ces documents [« motu pr. ». *Sacror. Antist.* ; XXIV theses philosoph. » ; « motu pr. » *Doctoris Angel.*] une conclusion aussi considérable ». (L'*Ami du Clergé*, n° du 12 juin 1919, p. 868, col. 1). — Sur le devoir de suivre saint Thomas, à concilier avec la liberté d'opinion, voir toute cette IIe section de la *Chronique théologique (Ami*, p. 866-9, ainsi que les Revues ou articles de Revues qui s'y trouvent cités.

(2) Saint Thomas fut canonisé par Jean XXII en juillet 1323. En novembre 1917 il n'y avait pas tout à fait *sept siècles*, encore moins *un grand nombre de siècles* en juillet 1914. C'est ainsi que sont amplifiés, et parfois dramatisés, certains faits historiques : tels que l'intervention de Scot dans la controverse touchant l'Immaculée Conception, et la présence de la *Somme théologique* au Concile de Trente.

(3) « *Summa theologica* S. Thomae habenda est uti textus praelectionum quoad partem scholasticam quaestionum; ita scilicet ut, una cum aliquo textu qui ordinem logicum quaestionum indicet et partem positivam contineat, habeatur prae manibus et explicetur *Summa theologica* quoad partem scolasticam ».

(4) « La *Somme théologique* est divisée en trois grandes parties : Dieu, l'homme et l'Homme-Dieu. Dieu au sommet, l'homme à la base, l'Homme-Dieu entre les deux ; Dieu ou le dogme, l'homme ou la morale, l'Homme-Dieu ou le moyen. » (L'abbé Lyons, *Catéchisme de Persévérance d'après la Somme de saint Thomas d'Aquin*, avertissement, au commencement. Nice, 1897. — Cette division, qui est celle de Pierre Lombard et de ses Commentateurs, n'est guère suivie en pratique, non plus que la disposition des matières et la marche didactique. — « Quand il

Digitized by Google

Quant aux *principes,* il s'agit apparemment, et surtout, des « vingt-quatre thèses philosophiques » reconnues comme exprimant la doctrine authentique de saint Thomas (1).

Or, d'une part, « la troisième » de ces thèses, concernant la « distinction réelle entre l'essence et l'existence chez les êtres créés », est présentée, par des thomistes bien placés, comme une *vérité fondamentale* en philosophie, et, par voie de conséquence, en théologie (2).

D'autre part, les Papes Léon XIII et Benoît XV, s'adressant à la Compagnie de Jésus, déclarent qu'il est loisible à chacun d'adopter et d'enseigner cette même thèse, ou la thèse opposée, « à condition de n'en pas faire une question *fondamentale* (3) ».

Deux interprétations, comme on voit, qui ne concordent pas précisément. Il sera bien permis de se ranger à la seconde (4).

[S. Thomas] eut mené presque au terme la *Somme théologique,* il parlait, prétend-on, de la brûler; après six siècles, signerait-il, sans remaniements ni additions, un seul de ses articles? On peut gager à coup sûr qu'il les recommencerait. » (A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin,* conclus., to. II, p. 330. Dans la collection « Les Grands Philosophes », Paris, Alcan, 1912).

(1) « Omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponantur veluti tutae normae directivae. » (Sac. Congr. Studiorum, die 7 martii 1916, in Festo S. Thomae.)

(2) « Viget, in rebus creatis, distinctio realis inter essentiam et existentiam... En thesim quam « Angelicus habet tanquam veritatem fundamentalem philosophiae christianae, eamque sexcentis locis vehementer propugnat. » En note : « Gonzalez, Philos. Elem., Metaph. c. 1, a. 2. » (Farges et Barbedette, *Philosophia Scholast., Ontologia,* par. I, cap. III, art. 2, to. I, p. 243-4, ed. XXIII, Parisiis, 1918). — « En thesis fundamentalis totius philosophiae D. Thomae, quae Philosophia Christiana jure merito appellatur. » (P. Norb. del Prado, O. P., *De Veritate fundament. Philosophiae Christ.,* introd., p. XXX, Friburgi Helvet. 1911). « ... C'est le principe fondamental de la métaphysique thomiste de la distinction de l'essence et de l'existence. » (P. Mandonnet, O. P., *Des Écrits authent. de S. Thomas d'Aquin,* sec. éd. revue et corrigée, IX, p. 136, Fribourg (Suisse), 1910.)

(3) « Summus Pontifex Benedictus XV, sicut ipsius decessores, aperte nobis significare dignatus est : Velle quidem se omnino, ut S. Thomae doctrinam sequeremur, at nullo pacto ut libertas opinandi restringeretur in iis quoque rebus et quaestionibus, de quibus disputaretur inter catholicos, et quae disputabiles essent, qualis esset ex. gr. disceptatio de distinctione reali inter essentiam et existentiam aliaque id genus, quae in deposito fidei nullo modo continerentur ; timere se potius, ne, hac libertate praecidenda alae simul ingeniorum inciderentur cum damno profundioris studii theologici. Idemque postea responsum quod R. P. Martin, ad mentem Leonis XIII, olim de quaestione illa circa essentiam et existentiam, approbans et suum omnino faciens, scripto [autographo] confirmavit. » — En note : « Responsum fuit sequens : Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere sub hac tamen conditione : ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae... » (P. Wlad. Ledoch., Praep. Gen. S. J., *Epist. jam. cit.,* p. 39).

(4) « Unde intelligitur frequenter contingere ut haec interpretatio [legis authen-

Digitized by Google

Tout cela montre que l'on peut ne pas se préoccuper outre mesure de telles ou telles assertions, exclusives et excessives, mal compatibles avec la saine liberté d'opinion toujours en usage dans l'Église, et récemment encore proclamée en des *Lettres Encycliques* par Léon XIII (1) et par Benoit XV (2).

Le dernier a même insisté, dans la circonstance rappelée plus haut, sur la nécessité de cette *libertas opinandi*, pour éviter la stagnation, la paralysie dans les études théologiques (3). C'est qu'en effet, comme l'a dit un grand chrétien, « parmi les misères de ce monde, l'esprit humain ne saura jamais à la fois ni toute la vérité ni toutes les raisons qui établissent la vérité (4) ».

Reste à savoir si cette même liberté d'opinion est admissible,

tica, i. e. a legislatore vel ipsius successore facta] non sit nuda declaratio sensus prioris legis, sed mutatio etiam aliqua, vel addendo vel minuendo, quia totum hoc cadit sub potestatem ejus cujus auctoritate fit talis interpretatio, et potest esse ad commune bonum necessarium. Unde licet contingat interpretationem non videri omnino adaequatam proprietati verborum legis, non est dubitandum de auctoritate et efficacia interpretationis, quia cum auctor ejus possit aliquam mutationem facere, saepe cum interpretatione illam miscet sub eodem interpretationis nomine illam comprehendendo, fortasse per modestiam et comitatem. » (Suarez, *De Legibus*, lib. VI, cap. I, n. 3).

(1) « At vero de rebus opinabilibus disputationi hominum a Deo permissis utique quid placeat sentire, quodque sentiatur, libere eloqui concessum est, non repugnante natura : talis enim libertas nunquam homines ad opprimendam veritatem, saepe ad indagandam ac patefaciendam deducit. » (Leo XIII, *Litterae encycl.* « Libertas », post med., 20 junii 1888). — A ce témoignage autorisé joindre la Lettre du Card. Vanutelli, Préfet de la Congr. des Évêques et Réguliers, en date du 19 sept. 1899, sur la liberté des Frères-Mineurs touchant les Docteurs et les doctrines de l'Ordre. Cette lettre, adressée au Général des Frères-Mineurs, était écrite par ordre de Léon XIII, en interprétation de sa propre Lettre *Nostra erga Fratres Minores*, du 25 nov. 1898.

(2) « In rebus, de quibus, salva fide ac disciplina (cum Apostolicae Sedis iudicium non intercesserit) in utramque partem disputari potest, dicere quid sentiat idque defendere, sane nemini non licet. » (Bened. XV, *Litterae encycl.* « Ad Beatissimi », post med., 1 nov. 1914). — « Romanorum Pontificum ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari. » (Id., in *Brevi* ad P. Wlad. Ledochowski, Praep. Gen. Soc. Jesu, circa med., alin. « Ejusmodi », 19 mart. 1917, p. 5).

(3) On objecte que la sentence ou réponse déclarative, adressée par Léon XIII et par Benoit XV au Général de la Compagnie de Jésus, ne concerne que les seuls Jésuites ; on parle même de « concession apparente momentanée », etc. : tout comme si telle ou telle matière, discutée et discutable, changeait de nature suivant qu'elle est traitée par un jésuite ou par un autre, dans une circonstance plutôt que dans une autre. Nous voyons par là ce que deviendrait, à quoi se réduirait la « liberté d'opinion », si elle était laissée à la merci de quelques-uns.

(4) L. Veuillot, *Les Odeurs de Paris*, liv. V, ch. 1, vers le mil.). — « In processu generationis humanae, semper crevit notitia veritatis. » (Scotus, *In Sentent. IV*, dist. 1, qu. III, n. 8). — Voir *Essai*, p. XVI-XVII.

Digitized by Google

dans la *question* touchant la Primauté du Christ et le Motif de l'Incarnation. Et pourquoi non ? Ladite question n'est-elle pas au nombre de celles qui sont librement discutées entre les théologiens ? Insistons un peu là-dessus.

Benoît XIV, l'un des Souverains Pontifes qui ont davantage exalté le Docteur Angélique, celui que Pie X, en son *Motu Proprio* du 29 juin 1914, présente comme résumant les témoignages de ses prédécesseurs (1), Benoît XIV reconnaît que l'on peut, si l'on en a des motifs, et pourvu qu'on le fasse avec les égards convenables, ne pas toujours suivre la doctrine de saint Thomas (2) ; et lui-même en donne l'exemple. Dans son *Traité des Fêtes*, parlant de l'Immaculée-Conception, il s'abstient de mentionner le Docteur Angélique ; il allègue assez longuement le Docteur Subtil Duns Scot, et, pour plus ample informé sur son enseignement, il renvoie à l'historien du Concile de Trente, le Cardinal Pallavicino (3).

Ce fait nous ramène incidemment à la question, aujourd'hui dogme catholique, de l'Immaculée-Conception de la Très Sainte Vierge.

Les personnes un peu initiées à l'histoire et à la théologie, savent combien longue et ardente fut la controverse préparatoire

(1) « Ut alia praeconia Decessorum, plurima quidem et praeclara, mittamus, libet his verbis Benedicti XIV omnes scriptorum Thomae, praesertim Summae Theologicae, laudes complecti : — Cujus doctrinae complures Romani Pontifices, praedecessores Nostri, perhonorifica dederunt testimonia, quemadmodum nos Ipsi in libris, quos de variis argumentis conscripsimus, postquam Angelici Doctoris sententiam diligenter scrutando percepimus atque suspeximus, admirabundi semper atque lubentes eidem adhaesimus atque subscripsimus ; candide profitentes si quid boni in iisdem libris reperitur, id minime Nobis, sed tanto Praeceptori totum esse adscribendam. » En note : « Acta Cap. Gen. O. P., tomo IX, p. 196. » (Pius X, « motu propr. » *Doctoris Angelici*, ante fin.)

(2) « Qui tam eximio uti solent, ac gloriari Magistro [S. Thoma], quos magno numero esse, pro singulari nostro erga ipsum cultu, studioque, gaudemus, ii sibi ad aemulandum proponant tanti Doctoris in scribendo moderationem, honestissimamque cum adversariis agendi disputandique rationem. Ad hanc caeteri quoque sese componere studeant, qui ab ejus Schola doctrinaque recedunt. Sanctorum enim virtutes omnibus in exemplum ab Ecclesia propositae sunt : cumque Angelicus Doctor Sanctorum Albo adscriptus sit, quamquam *diversa ab eo sentire liceat*, ei tamen in contrariam in agendo, ac disputando rationem inire omnino non licet ». (Bened. XIV, « Constitut. » *Sollicita*, die 9 julii 1753, § 24). — Eod. sensu : Joannes a S. Thoma, O. P., *Cursus Theologicus*, disp. I, art. 3, et disp. II, art. 2 ; Nat. Alexand., O. P., adhibens Melch. Canum et Franc. Victoria, *Hist. Ecclesiast.* saec. II, diss. I, ante fin. Operis to. III, p. 305, col. 2. Venetiis, 1778.

(3) Bened. XIV, *Delle Feste di Gesù Cristo Signor Nostro e della B. Vergine Maria*. Ediz. ult., presa dall' Esemplare dell' Autore, cap. XV, § I, p. 326 e § III, p. 331. In Venezia, MDCCXLIX.

Digitized by Google

à la définition (1). Elles n'ignorent pas le rôle considérable tenu, dans ce débat théologique, par l'autorité de saint Thomas (2). Elles connaissent aussi les variations, ou transformations successives — depuis la négation catégorique, (3) en passant par le doute indécis, (4) jusqu'à l'affirmation expresse, (5) —

(1) « Non fuit in ipsa [Maria] ulla macula peccati actualis, mortalis aut venialis, quod proculdubio magnum privilegium fuit... Fuit etiam a peccati originalis macula prorsus immunis. Circa quod conventus fratrum Minorum, et Praedicatorum antiqua habent litigia, et pene cum ipsis suis ordinibus antiquata, quod fiet proculdubio immortale, nisi interveniat decretum, aut sententia superioris, qui, habens plenissimam potestatem, suam interponat auctoritatem. » (ALPH. TOSTAT., Abulensis dictus, *Paradoxon* I, cap. 21, post princ.). — « Acriter inter illos fuit olim disputatum de Conceptione Immaculata Deiparae Virginis. Scotistae doctissimi piae et vulgatae jam opinionis patrocinium susceperunt, omni momentorum genere adversus Thomistas pugnantes, et ipsius *Sancti Thomae* adversus illos urgentes auctoritatem in 1 Sententiarum Dist. 44. Quaest. 1, art. 3 ad 3 dicentis Beatam Virginem *immunem fuisse a peccato originali et actuali*. Thomistae ejusdem *S. Thomae* doctrinam 3 Parte Quaest. 27. Art. 2, opponebant. » (NAT. ALEXAND., O. P., *Hist. Ecclesiast.* saec. XIII et XIV, dissert. VI, art. 12, ante fin. Oper. to. VIII. p. 315, col. 1. Venetiis, 1778). — « Si peccatum originale vel in actu, vel in necessitate habendi illud, quis non incurreret, non egeret redemptione, quod haereticum esset dicere. Sed si omnes obnoxii sunt peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis... Et haec bene notabis, tu Thomista, ne nimio zelo, non secundum scientiam accensus, erronea dicas quae erronea non sunt, cum de beatissimae Virginis conceptione disputas aut praedicas. » (CAJETAN., *In S. Th. Sum.* par. Ia IIae, qu. LXXXI, art. 3). — « Auctor sum Fratribus meis Praedicatoribus, ut depositis antiquae et jam antiquatae opinionis praejudiciis, cujus tenebras Spiritus Sanctus dispulit (etsi nondum ita plane ac perfecte ut quaestio ista sit in Fidei luce per divinam revelationem Ecclesiae factam constituta) communem, piam, et Ecclesiasticam Sententiam ac devotionem erga Immaculatam Deiparae Virginis Conceptionem amplectantur, praedicent ac propagare studeant. » (NAT. ALEX., op. et to. cit., cap. III, art. 23 [*De erroribus Fratris Joannis de Montesono*, p. 99-103], scholion IV, p. 103-4.)

(2) Sur le rôle de saint Thomas dans cette controverse, confronter, par ex., le P. MONSABRÉ, O. P., *Exposit. du Dogme cath.*, conf. XXXe et index correspondant, avec le P. PESCH, S. J., *De Deo creante et elev.*, n. 327-44, ed. III, 1908.

(3) « S. Thomam negasse immaculatam conceptionem ejus commentatores et asseclae pro indubitato tenebant, quamdiu quaestio de hoc privilegio B. Virginis erat plane libera, neque ulla ecclesiae doctrina vel praxi praejudicata. » (PESCH, *ibid.*, n. 341.)

(4) « Hoc verum est, quod, postquam sententia immaculatae conceptioni adversaria non jam tuta apparebat, multi thomistae, duce Seraphino Capponi a Porrecta [1536-1614], conati sunt honorem magistri sui in tuto collocare, et S. Thomam facere defensorem vel saltem non impugnatorem immaculatae conceptionis. » (PESCH, *ibid.*, n. 344). — « Il cardinale Celestino Sfondrati s'ingegnó di provare che anche S. Tommaso avera insegnato la dottrina dell' Immacolata Concezione, ma non valse a persuaderne i teologi. » (HERGENRÖTHER, *Storia univ. della Chiesa*, 1a trad. ital., vol. VII, p. 114. Firenze, 1911.)

(5) « Un Espagnol, le recteur du collège St-François-Xavier de Pampelune, Thomas Larumbe y Lander, dans un opuscule intitulé : *Santo Tomas de Aquino y la Immaculada de Pio IX*, met en parallèle la doctrine de saint Thomas et de Scot et conclut que seule l'opinion de saint Thomas est conforme à la Bulle *Ineffabilis* et

Digitized by Google

que l'on a fait subir à sa *doctrine*, sur ce point, dans l'espace de six cents ans.

Voilà certes un important sujet doctrinal, où l'on n'est pas obligé de suivre saint Thomas (1).

Si l'on ne peut apporter de même l'exemple de Benoît XIV en ce qui regarde le Motif de l'Incarnation, nous avons son témoignage, appuyant celui de Sixte IV, et déclarant que cette matière est au nombre de celles qui sont librement controversées (2).

Il y a mieux encore. Si Benoît XIV est allégué par Pie X comme un fervent admirateur de saint Thomas d'Aquin, il est allégué par Pie IX comme non moins admirateur de saint François de Sales (3).

Or, tout ainsi que Benoît XIV n'a pas cru manquer d'égard envers saint Thomas, en s'abstenant de le suivre au sujet de l'Immaculée-Conception ; saint François de Sales non plus, nonobstant sa grande vénération pour le Docteur Angélique, n'a pas cru mal agir en s'écartant de son avis touchant la Primauté du Christ et le motif de l'Incarnation (4).

que celle de Scot est manifestement opposée à la croyance de l'Église. » (L'*Ami du Clergé*, n° du 18 nov. 1909, *Causerie sur les Revues*, § V, p. 1014). — Dans le même sens, P. Norberto del Prado, O. P., *Santo Tomas y la Immaculada*. — Estudio critico theologico. — Ainsi Benoît XIV n'aurait compris ni saint Thomas ni Scot, ni même la *croyance de l'Église* touchant l'Immaculée Conception !

(1) Ni saint Bonaventure, pour ceux qui le devraient par ailleurs. Que fût-il advenu, par exemple, si les Franciscains s'étaient crus tenus de suivre saint Bonaventure, comme les Dominicains saint Thomas, dans la *question* de l'Immaculée Conception ? Sans doute, les moyens d'y pourvoir ne manquaient pas à la divine Providence ; en fait, elle se servit de la « liberté d'opinion », modestement mise en œuvre par Duns Scot, et plus ou moins modestement par ceux qui vinrent après lui.

(2) Voir *Essai*, p. 8.

(3) « Suis vero antecessoribus [Clementi VIII, Alexandro VII, Clementi IX] concinens Benedictus XIV sac. mem., libros Genevensis Praesulis scientia divinitus acquisita scriptos affirmare non dubitavit, illius auctoritate usus difficiles quaestiones solvit, « sapientissimum animarum rectorem » appellavit. Const. *Pastoralis curae*, V augusti MDCCXLI. » (Pius IX, in Brevi « *Dives in misericordia* », 16 nov. 1877). — Il en faudrait dire autant de Léon XIII, dont les sentiments envers saint Thomas sont plus connus que ceux envers saint François de Sales. Dans sa *Lettre* commençant par ces mots, *Sacrae a Visitatione Virgines*, en date du 9 avril 1892, adressée à Mgr Isoard, évêque d'Annecy, par laquelle il accepte que lui soit dédiée la nouvelle édition des Œuvres de saint François de Sales, on lit en effet : « Cujus [incliti Doctoris] doctrinam quum Nos magni semper fecerimus, adamaverimus, veniam idcirco, quam expetunt, isti devotarum Virginum Collegio libentiore animo damus, ut ejusdem libros de nomine Nostro inscribant et proferant. » (*Œuvres de saint François de Sales*, édit. d'Annecy, an. MDCCCXCII et suiv., to. I, p. XV et suiv.).

(4) Voir l'abbé De Baudry, *Dissertat. sur le sentiment de S. Fr. de S. touchant*

Digitized by Google

Et l'on sait que Pie IX, dans son Bref *Dives in misericordia*, où il proclame Docteur de l'Église le saint Évêque de Genève, déclare que son témoignage vaut d'être cité, allégué, et, suivant l'occurrence, invoqué comme celui des autres Docteurs de l'Église (1).

Dans ces conditions, il semble que l'on peut sans scrupule — sauf le jugement de l'autorité légitime — penser et soutenir, avec le B. Jean Duns Scot (2), et surtout avec saint François de Sales, que « le grand Sauveur fut le Premier en l'intention divine et en ce projet éternel que la divine Providence fit de la production des créatures » ; et que par le fait ni Lui-même, ni sa Mère, ni saint Joseph, ne sont redevables de leur existence au péché d'Adam (3).

P. JEAN-BAPTISTE DU PETIT BORNAND.
O. M. C.

le décret de l'Incarnation, dans l'édit. Migne des *Œuvres compl. de s. Fr. de S.*, to. VI, col. 237 ; voir également DOM B. MACKEY, O. S. B., *Introd.* au *Tr. de l'Am. de Dieu*, § II, *Œuvres*, édit. d'Annecy, to. IV, p. XXXI et XL.

(1) « Praeterea ejusdem Doctoris libros, commentaria, opera denique omnia, ut aliorum Ecclesiae Doctorum, non modo privatim, sed et publice in Gymnasiis, Academiis, Scholis, Collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus aliisque Ecclesiasticis studiis Christianisque exercitationibus, citari, proferri, et prout res postulaverit adhiberi decernimus. » (PIUS IX, in Brevi *Dives in misericordia* jam cit.)

(2) « Pauca de ejus [Scoti] vita scimus, quae pluribus legendis temporis lapsu fuit exornata, sed ipse magnam nominis famam adeptus est ob ingenii subtilitatem, hinc communi suffragio Doctor *subtilis* salutatur. » (HURTER, S. J., *Nomenclator litterar. Theologiae cath.*, to. II, n. 238, col. 454. Oeniponte 1906). — « Tantam adeptus est nominis auctoritatem, ut s. congregatio Pauli V jussu declaraverit, immunem esse a censuris doctrinam Scoti edixeritque, ne quis librorum censor prohibere typis auderet, quod certo constaret ex Scoto depromptum esse. » (ID., *ibid.*, n. 240, col. 460).

(3) D'après l'Angélique Docteur, — et le bon sens, — « quiconque donne à une chose moins digne le pas sur une plus digne, fait injure à celle-ci ; et l'injure est d'autant plus grande, que sa dignité est plus élevée = *Quicumque rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit ; et tanto amplius, quanto res est dignior.* » (S. THOM., *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 2). — N'est-ce point un peu ce qui arrive, quand on *subordonne* l'Incarnation du Verbe au péché de l'homme ? — C'est pourquoi, « lorsqu'il s'agit de célébrer le Christ, — dit à son tour le Docteur Subtil, — j'aime mieux excéder que défaillir dans la louange qui lui est due, si par le fait de mon ignorance je me voyais en cette alternative = *In commendando Christum malo excedere, quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterutrum incidere.* » (SCOTUS, *In Sentent. III*, dist. 13, qu. III, n. 9).

Digitized by Google

SAINT BONAVENTURE

ET LA

SCIENCE HUMAINE DU CHRIST

(Suite.)

Outre la négation de l'existence de la science infuse *per se*, disions-nous en commençant notre précédent article, (1) on prête communément, au Docteur Séraphique, la négation de l'existence de la science acquise dans l'âme du Sauveur.

Il faut reconnaître que cette seconde imputation est mieux fondée que la précédente.

Encore importe-t-il, cependant, de bien entendre dans quel sens saint Bonaventure rejette l'existence d'une science acquise dans l'âme du Christ.

L'expression : « science acquise » peut, en effet, se prendre dans le sens strict ou dans le sens large.

Dans le sens strict, le fait de l'acquisition, *propriis actibus,* entre formellement dans le concept du mode de connaissance : science acquise en tant que telle ; *scientia acquisita ut talis.*

Dans le sens large, au contraire, l'expression : « science acquise » signifie simplement : science susceptible d'être obtenue par les actes connaturels de l'intelligence créée, que, de fait, elle le soit ainsi, ou qu'elle le soit au moyen de l'infusion préternaturelle des espèces intellectuelles. On dirait mieux alors : *science susceptible de soi d'être acquise,* ou *science connaturelle*, par opposition à la science nécessairement infuse, et par conséquent, surnaturelle. Un certain nombre de théologiens recourent d'ailleurs à cette terminologie, incontestablement plus exacte (2).

(1) Cf. *Études franciscaines,* Avril-Juin 1921, p. 210.

(2) Billuart et Stentrup, par exemple (Cf. Billuart : *de Incarnatione,* Dissert. XII, art. I. — Stentrup : *De Verbo incarnato, Christologia,* Th. LXXI.)

Digitized by Google

Cette remarque préliminaire n'est pas sans importance. Elle nous permettra de déterminer, avec précision, la position du Docteur Séraphique, quant à la science humaine du Christ autre que la science, ou vision, béatifique, et la science de soi infuse.

On ne peut douter, en effet, que saint Bonaventure ne concède au Sauveur la science acquise, si l'on entend simplement, par là, la science susceptible de soi d'être acquise, ou science connaturelle.

Par contre, on ne peut davantage mettre en doute qu'il ne rejette la science acquise, au sens strict de l'expression.

Mais examinons d'un peu près sa doctrine en l'espèce et, pour le faire plus facilement, distinguons trois choses dans la science connaturelle :

1° La science elle-même, c'est-à-dire l'*habitus,* ou plutôt les *habitus*, et les espèces intellectuelles ;

2° Le mode d'acquisition de cette science ;

3° Son objet et son mode d'exercice.

* * *

Que saint Bonaventure admette l'existence, dans le Christ, de la science connaturelle, c'est ce qui, aujourd'hui, ne fait difficulté pour personne. La très grande majorité, pour ne pas dire la totalité, des théologiens n'hésitent pas à reconnaître que le Séraphique accorde, au moins, une science infuse par accident à l'humanité sainte du Sauveur. Or la science infuse par accident n'est, nous le savons, qu'une science connaturelle, immédiatement produite par Dieu dans l'âme, au moyen de l'infusion des espèces intelligibles.

Cependant, ici, une objection se présente tout naturellement à l'esprit.

Il a été démontré précédemment que la science infuse dont parle le saint Docteur est, avant tout, une science infuse *per se,* bien plus : une science infuse *per se* ayant un double objet matériel, naturel l'un, surnaturel l'autre (1).

Admet-il vraiment, outre cette science infuse, une science de soi connaturelle ? Et s'il le fait, est-ce à bon droit ?

(1) En quoi saint Bonaventure se sépare de Scot et des Scotistes, pour lesquels il n'existe pas d'autre science infuse *per se* que la science surnaturelle, *etiam ex parte objecti materialis*. Cf. Scotus, *In III Sent.*, Dist. XIV, Quest. IV. Frassen. *Scotus academicus, De divini Verbi Incarnatione ;* Disp. II, Art. II, Sectio III, Quest. III ; — Gaudentius, *Palladium theologicum, De salvatore Christo*, Disp. XIV, Quest. X.

Digitized by Google

Il semble, à première vue, qu'il faille répondre par la négative.

En effet, la science connaturelle, qu'elle soit obtenue par infusion ou par la voie normale de l'abstraction, est une science d'objet purement naturel. Or l'objet naturel est déjà atteint par la science de soi infuse. A quoi bon, dès lors, une science connaturelle, en plus de cette science de soi infuse ? Est-il même possible de les admettre simultanément, puisque, de l'avis de saint Bonaventure lui-même, deux accidents de même nature ne sauraient exister ensemble dans le même sujet ?

Qu'on veuille bien se rappeler pourtant que si elles s'exercent toutes deux sur un même objet matériel, la science connaturelle et la science infuse *per se* des choses naturelles ont néanmoins un objet formel très différent. La spécification des habitus, comme celle des actes, provenant, non de l'objet matériel, mais de l'objet formel, il n'y a aucune impossibilité à ce que deux habitus, s'exerçant sur un même objet matériel, (eussent-ils, de plus, un même principe efficient,) se trouvent ensemble dans un même sujet, pourvu que leur objet formel soit différent. Ainsi en va-t-il, justement, dans le cas qui nous occupe. Billuart le dit excellemment : « L'objet formel de la science acquise (et, par conséquent, de la science infuse *per accidens*, qui est de même nature,) est la quiddité de la chose matérielle, en tant qu'abstraite de l'être individuel et proportionnée aux images sensibles, dans lesquels elle apparaît. L'objet formel de la science infuse *per se* est la quiddité de la chose immatérielle, aussi bien que de la chose matérielle, en tant qu'elle est, non pas abstraite, mais concrète dans les individus, et sans proportion avec les images sensibles. D'où il suit que, dans la science susceptible de soi d'être acquise, mais infuse en fait, seul, l'universel matériel est directement atteint. Les êtres singuliers, immatériels, surnaturels, ne le sont qu'indirectement, et selon le mode des êtres corporels. Au contraire, par la science infuse, *(per se,)* sont connus directement, et, autant que faire se peut, selon leur genre, les substances universelles et singulières, matérielles et immatérielles, ainsi que leurs propriétés et leurs accidents » (1).

De cette distinction nécessaire, il faut conclure à une différence radicale entre la connaissance, de soi infuse, d'un objet

(1) Billuart, *De Incarnatione*, Diss. XII., Art. I.

Digitized by Google

purement naturel, et la connaissance connaturelle de ce même objet (1).

Par suite, il ne répugne nullement que ces deux accidents, essentiellement distincts et différents, ne coexistent dans un même sujet.

Mais, entre la possibilité et le fait, il y a un abîme. De ce qu'on ne voit, d'après les principes mêmes de saint Bonaventure, aucune répugnance à ce que l'âme du Christ ait possédé, simultanément, la science de soi infuse, d'objet naturel, et la science purement et simplement connaturelle en soi, on n'a pas le droit de conclure que le Séraphique admet cette possession simultanée.

Il nous faut donc établir, qu'en fait, il l'admet. Rien de plus simple, d'ailleurs.

Il suffit de se remémorer les divers principes posés par le saint Docteur, soit dans le *Commentaire des Sentences,* soit dans le *Breviloquium*, soit dans l'opuscule : *De scientia Christi,* et dont nous avons déjà tiré argument pour montrer qu'il reconnaît bien au Christ une science infuse, d'abord, une science de soi infuse, ensuite.

Indubitablement, ces principes doivent jouer ici encore.

Saint Bonaventure affirme par exemple, que l'âme du Christ a possédé, dans l'ordre de la vérité, c'est-à-dire de la connaissance, aussi bien que dans celui de la grâce, une plénitude « non seulement de suffisance, de prérogative, d'abondance, mais encore de surabondance » (2).

Or, il est bien évident qu'une telle plénitude ne saurait se concilier avec la privation de la science connaturelle.

D'autre part, le Maître affirme encore que le Christ dut avoir la science répondant à l'état de nature innocente, (*scientia simplicis intelligentiae,*) et celle répondant à l'état de nature déchue, *(scientia poenalis experientiae*) (3). Bien qu'il déduise

(1) Sans doute, la doctrine de Billuart, que nous avons reproduite plus haut, est en conformité avec les principes thomistes de la connaissance intellectuelle. Les Scotistes n'y souscriraient pas, ou, du moins, ne le feraient pas sans d'amples restrictions, en particulier en ce qui concerne le mode de connaissance du singulier, dans la science connaturelle. Nous ne pensons pas, cependant, que le Docteur Séraphique s'écarte beaucoup de l'Angélique, quant à la détermination de l'objet formel de la connaissance intellectuelle, *in statu viae*, encore que, sur tel ou tel point spécial, sa pensée soit assez difficile à préciser. Cf. GAUDENTIUS. *Palladium theologicum*. Tomus III. *De anima,* Disp. IX, Sect. X, *per totum.*

(2) *In III Sent.*, Dist. XIII, Art. I, Quest. III, *in corpore.*

(3) *In III Sent.*, Dist. XII, Art. II, Quest. IV, *in corp.*

Digitized by Google

immédiatement, de ce principe, l'existence de la science infuse, répondant au premier état, et celle de la science expérimentale, propre au second, il n'entend nullement exclure de l'*ambitus,* soit de l'une, soit de l'autre science, la connaissance connaturelle, qu'il considère celle-ci comme obtenue par infusion, ou qu'il la reconnaisse pour acquise par le procédé ordinaire de l'abstraction. Et, de fait, peut-on supposer qu'il n'ait pas vu place, pour la science en question, dans l'un ou l'autre, ou, plutôt, dans l'un comme dans l'autre, des états de nature innocente et de nature déchue ?

Enfin, saint Bonaventure veut, on ne l'a pas oublié, que le Christ ait possédé une perfection de connaissance intellectuelle atteignant, non seulement tous les objets connaissables, mais encore *tous les modes de connaissance* (1). Il veut, également que tous les *habitus* et toutes les espèces « impresses » se soient trouvés dans l'âme du Sauveur, *a primordio suae conditionis ;* (2) il veut, enfin, qu'on attribue à cette âme bénie, une science supérieure à celle concédée à toute autre créature douée d'intelligence (3).

Évidemment, rien de tout cela ne permet de restreindre à la seule science de soi infuse le champ que notre Docteur attribue à la connaissance créée du Sauveur, autre que la vision béatifique.

Au reste, le passage du *Breviloquium*, que nous avons cité dans notre précédent article, passage dans lequel se trouvent énumérés, avec tant de précision, tous les ordres de connaissance existant dans l'intelligence humaine du Christ, renferme, formellement et explicitement, l'affirmation de l'existence de la science connaturelle.

Dans ce passage (4), on s'en souvient, le Docteur Séraphique distingue, dans le Verbe incarné, une quintuple connaissance : la connaissance éternelle, provenant de la nature divine ; la connaissance sensible, propre à la nature corporelle ; enfin, la connaissance de science, ayant pour sujet l'intelligence créée, et se subdivisant en trois autres sciences, selon qu'elle est obtenue par la nature, la grâce ou la gloire.

La connaissance de science, obtenue par la gloire, n'est autre que la connaissance bienheureuse ; celle obtenue par la grâce :

(1) Ibid., Dist. XIV, Art. III, Quest. I, *in corp.*
(2) Ibid., Quest. II, *in corp.*
(3) Ibid., Quest. I, *sed contra* I et III.
(4) Pars IV, ch. VI.

Digitized by Google

la connaissance, ou science, de soi infuse. Reste donc la connaissance obtenue par la nature, ou, plus exactement, répondant à la nature (car, ainsi que nous l'établirons plus loin, saint Bonaventure n'admet pas l'acquisition naturelle de cette science). Connaissance de science selon la nature, (la nature humaine, évidemment,) répondant à la nature, propre à la nature, voilà bien, à n'en pas douter, la science connaturelle.

D'où il nous faut conclure : outre la science béatifique, outre la science de soi infuse (naturelle ou surnaturelle, quant à son objet matériel), le Séraphique, d'accord en cela avec l'Angélique et tous les théologiens, reconnaît, à la nature humaine du Christ, une science connaturelle, ou science susceptible de soi d'être acquise.

*
* *

Si l'accord règne entre les chefs d'école, et entre leurs disciples, sur la question de l'existence, en Jésus, d'une science connaturelle, il s'en faut qu'il règne quant à la question subsidiaire du mode d'obtention de cette science.

Ici, en effet, il nous faut enregistrer de nombreuses divergences de vues.

Énumérons brièvement les diverses opinions qui se sont fait jour en la matière. Nous dirons ensuite à laquelle de ces opinions s'est arrêté le Docteur Séraphique.

Pour saint Thomas, ses disciples et la plupart des théologiens modernes, le Christ acquit de façon successive, et par le jeu normal de ses facultés sensibles et intellectuelles, la connaissance connaturelle, propre au *status viae*.

« On doit affirmer qu'il y eut, dans le Christ, des espèces intelligibles, reçues dans l'intellect possible par l'opération de l'intellect agent — ce qui revient à dire que le Christ posséda une science acquise. Cette science est proprement une science selon le mode humain, non seulement quant au sujet qui la reçoit, mais encore quant à la cause qui la produit. Elle est, en effet, obtenue par le Christ, au moyen de la lumière de l'intellect agent, ce qui est connaturel à l'âme humaine » (1).

La pensée du Docteur angélique est claire : l'origine de la science qui nous occupe est aussi naturelle que l'est, en soi, cette science elle-même.

Alexandre de Halès, Gabriel Biel et, après ces Maîtres, un

(1) *S. th.*, IIIa., Quest. IX, Art. IV, *in corp.*

Digitized by Google

nombre appréciable de théologiens, surtout dans les siècles passés, sont d'une opinion diamétralement opposée à celle de saint Thomas. Pour eux, la science connaturelle du Sauveur lui vint, non pas par l'exercice de ses facultés cognoscitives, mais au moyen d'une infusion d'espèces intelligibles, infusion immédiatement opérée par Dieu, dès la création de l'âme humaine assumée par le Verbe.

« Le sixième mode de connaissance, (celui qui nous intéresse présentement,) est une certaine grâce donnée au Christ, pour qu'il connût les choses selon leur nombre et selon le progrès du temps. Cette grâce fut accordée au Christ dès le début » (1).

L'opinion de l'infusion *ab initio* semble bien être partagée par Scot, encore que le Subtil ne s'exprime pas très clairement sur ce point. En tout cas, ses disciples entendent très généralement sa doctrine dans le sens de celle d'Alexandre de Halès. « Il est plus probable, écrit Frassen, que le Christ a connu l'essence des choses naturelles, dès l'instant de sa conception, au moyen d'un *habitus* infus, habitus qu'il eût pu acquérir par ses propres moyens, s'il ne l'avait ainsi obtenu par infusion, dès le début » (2).

D'autres auteurs admettent une théorie moyenne, en vertu de laquelle le Christ eût possédé une double science connaturelle, infuse l'une, acquise l'autre. Telle est, par exemple, la position de Suarez. Celui-ci commence par poser en principe que l'âme du Christ eut, dès le principe de sa création et de façon parfaite, tous les *habitus* de sciences et de vertus intellectuelles, ainsi que toutes les espèces nécessaires à l'usage de ces habitus » (3). Il ajoute ensuite : « l'âme du Christ n'eut pas, dès le principe de sa création, la connaissance humaine qui consiste dans l'expérience des choses ; par conséquent, le Christ progressait dans cette connaissance, selon que le temps progressait lui-même... Cela doit d'ailleurs s'entendre, et de l'expérience des sens, et aussi d'une connaissance expérimentale intellectuelle, acquise, *mediis sensibus,* en même temps que les espèces intelligibles nécessaires, espèces qui n'étaient point possédées auparavant » (4).

(1) Alex. de Halès. *S. th.*, IIIa., Quest. XIII, Membr. II, *in Resol.*

(2) *Scotus academicus. De Divini Verbi Incarnatione,* Disp. II, Art. II, Sect. II, Quest. IV., Concl. II.

(3) T. XVIII, Disp. XXX, Sect. II, § 2.

(4) Ibid., § 9.

Digitized by Google

Certains théologiens, au dire du même Suarez (1), distinguent entre les objets dont l'intellect agent du Christ, opérant sur l'image fournie par les sens, pouvait extraire naturellement l'espèce intelligible, et ceux qui, se trouvant hors de l'atteinte des sens, se trouvaient, par là même, hors du champ de la connaissance intellectuelle obtenue par le mode connaturel. Il y aurait eu, des premiers, science aquise progressive ; des seconds, science infuse parfaite *ab initio*.

Enfin, dernière théorie, échafaudée, celle-là, par De Lugo. La science connaturelle du Sauveur n'a jamais été, quant à son exercice, indépendante des phantasmes. Impossible donc d'admettre une infusion des espèces *a primordio conditionis*, et ainsi, avant que les organes corporels eussent été suffisamment développés. Cependant, il faut reconnaître que les espèces intelligibles, toutes semblables aux nôtres d'ailleurs, furent infusées immédiatement par Dieu. D'où, nécessité de recourir à une infusion progressive, s'opérant au fur et à mesure que se développaient les organes, sans lesquels l'exercice connaturel de l'intelligence n'est point possible, pour l'âme unie à son corps, *in statu praesenti*. Aussi bien, cette infusion successive n'empêchait-elle pas une acquisition également successive, et s'opérant simultanément par le jeu ordinaire des facultés, d'espèces nouvelles, à savoir des espèces représentant les objets qui tombaient directement sous la perception des sens du Sauveur (2).

Ainsi, nous pouvons dénombrer cinq opinions principales, dans la question du mode d'acquisition de la science humaine connaturelle du Verbe incarné :

1° Nulle infusion préternaturelle dès le principe, mais acquisition connaturelle et progressive ;

2° Infusion préternaturelle totale dès le principe, nulle acquisition subséquente ;

3° Infusion préternaturelle totale dès le principe, et cependant acquisition partielle et successive ;

4° Infusion préternaturelle partielle dès le principe, avec acquisition partielle et successive ;

5° Infusion et acquisition successives.

Quelle est, de ces diverses opinions, celle qu'adopte le Docteur Séraphique ?

(1) Ibid., § 8.

(2) De Lugo, *De mysterio Incarnationis*, Disp. XXI, s. I. — Cf. Stentrup, *Christol.*, Th. LXXI.

Digitized by Google

La réponse ne saurait faire de doute pour personne. Saint Bonaventure admet l'infusion, *a primordio conditionis,* et de l'*habitus,* ou plutôt et des habitus de la science connaturelle, et des espèces composant ces habitus, ou nécessaires à leur usage (1).

On se souvient que le saint Docteur distingue, dans la « science reçue du Verbe », une double connaissance : la connaissance de simple intelligence, la connaissance d'expérience (2). La première réside dans l'intelligence, la seconde dans les sens. La première consiste « dans les habitus et les espèces qui furent infusés, dans l'âme du Christ, dès le premier instant de sa création, par un bienfait du Créateur » ; la seconde, consiste simplement, elle, « dans l'usage des sens extérieurs » (3).

Rien de plus clair. Toute la connaissance humaine d'ordre intellectuel, autre que la vision directe de l'essence divine, et, par conséquent, toute la science, au sens propre du mot, soit qu'il s'agisse de science surnaturelle, soit qu'il s'agisse de science connaturelle, est due, dans le Christ, et dès le principe, à l'infusion, immédiatement effectuée par Dieu, des espèces intelligibles. C'est donc une science infuse — infuse *per se,* lorsque les habitus et les espèces dépassent, au moins dans leur objet formel, les puissances naturelles de l'intelligence humaine ; infuse *per accidens,* dans le cas contraire.

Au reste, le saint Docteur précise encore sa pensée, en tirant, du principe posé, les déductions rigoureuses qu'il comporte.

La première de ces déductions est qu'il ne put y avoir, dans l'ordre de la connaissance intellectuelle du Sauveur, accroissement et progrès réels, accroissement et progrès qui eussent été évidemment possibles, s'il n'y avait pas eu infusion totale *ab initio.*

« Puisque les habitus et les espèces furent imprimés, dans l'âme du Christ, dans toute la plénitude possible, on doit conclure que le Christ ne put pas progresser par la connaissance

(1) Il y a, en effet, discussion sur ce point : les espèces intelligibles sont-elles, ou non, réellement distinctes des habitus ? constituent-elles ces habitus, ou sont-elles, seulement, la condition nécessaire de leur exercice. Cf. SALMANT. *De Incarn.* Disp. XIX.

(2) *In III Sent.*, Dist. XIV, Art. III, Quest. I.

(3) *Ibid.*, Quest. II, *in corp.* « *Habuit enim cognitionem simplicis notitiae in intellectu, et cognitionem experientiae in sensu. Cognitio simplicis notitiae consistebat in habitibus et speciebus ipsi animae Christi inditis a primordio suae conditionis, ex beneficio Conditoris ; cognitio vero experientiae consistebat in usibus sensuum exteriorum* ».

Digitized by Google

de simple intelligence. Cependant, en raison de ce que les sens extérieurs entraient en contact avec quelque objet qu'ils n'avaient point perçu jusqu'alors, il y avait progrès dans l'ordre de la connaissance d'expérience » (1).

Seconde déduction : le progrès par la connaissance acquise différait doublement, dans le Christ, de ce qu'il est dans les autres hommes. D'une part, il ne consistait pas en ce que le Christ acquérait, comme nous, la connaissance de choses antérieurement ignorées. De l'autre, alors que tout progrès est, chez nous, selon l'*existence,* ce progrès n'était, chez le Christ, que selon l'*apparence* » (2).

Mais, objectera-t-on, il est écrit que le Christ « *apprit par ses souffrances ce que c'est qu'obéir* » (3), « *qu'il croissait en âge et en sagesse* » (4). — Rien de plus vrai : le Christ apprit, il crût, mais dans l'ordre de la connaissance expérimentale, et selon l'apparence, non dans l'ordre de l'intelligence et selon la réalité (5).

On dira encore : le Christ assuma tout ce dont il dota la nature humaine ; or, au témoignage d'Aristote, il est naturel que l'intelligence humaine s'élève, par la connaissance sensible, à la connaissance intellectuelle. — Sans doute ! n'oublions pas, pourtant, qu'il y a deux manières de connaître par l'expérience sensible. La première est la voie qui conduit à l'acquisition, à l'invention de la science ; la seconde, celle qui conduit à son exercice, à son usage. Celle-ci fait passer, du mode de connaissance d'un objet déjà connu, à un autre mode de connaissance de ce même objet ; celle-là fait passer simplement de l'inconnu au connu. Passer de l'inconnu au connu est propre à l'imperfection de la nature déchue, dans l'ordre de laquelle raisonne Aristote. Passer du mode de connaissance d'un objet, déjà connu, à un autre mode de connaissance de ce même objet, appartient à l'état de nature innocente, état ou l'habitus de la science en précédait l'usage, et où la connaissance de *simple* intelligence devançait la connaissance d'expérience (6). Cette seconde manière de connaître par l'expérience sensible devait, seule, se trouver dans le Christ. La première ne s'y pouvait

(1) *Ibid.*, Quest. II, *in corp.*
(2) *Ibid.*
(3) Ad Hebr. V, 8.
(4) Ev. sec. Luc, II, 52.
(5) *Ibid. Ad oppos.*, et *solutio oppos.* 1 et 2.
(6) *Ibid., ad oppos.*, et *solutio oppos.* 3.

Digitized by Google

trouver, car il ne convenait pas que le Christ assumât le défaut d'ignorance.

Et qu'on n'insiste pas en disant que, dans le Christ, l'intellect agent fut en puissance, quant à l'abstraction génératrice de la connaissance intellectuelle. — Il y a, en effet, une double abstraction : l'une ordonnée à la production de l'habitus, l'autre consistant uniquement dans le jugement, par l'intelligence, de ce qui a été appréhendé par les sens. La seconde de ces abstractions put, seule, exister dans le Christ (1).

Enfin, dernière objection. Le sens commun du Christ appréhendait et composait certains objets sensibles qu'il n'avait pas perçus et composés auparavant ; de son côté, l'imagination retenait tout cela (et les objets perçus, et la composition faite par le sens commun). Or, quiconque perçoit, compose, retient ce qu'il n'avait pas, auparavant, perçu, composé, retenu, apprend quelque chose et progresse dans l'ordre de la connaissance. — Nul ne songe à le nier. Distinguons néanmoins entre le progrès dans la connaissance de spéculation et le progrès dans la connaissance expérimentale. L'appréhension, la composition, la rétention, opérées par les facultés sensibles internes, faisaient que, dans le Christ, les connaissances déjà possédées par l'intelligence étaient plus connues, *(l'étaient sous un jour nouveau* rendrait plus exactement la pensée du Maître, bien qu'il ait écrit : *erant magis cognita)*. Elles ne faisaient pas que l'intelligence s'enrichît de connaissances nouvelles (2).

De ce qui précède, c'est-à-dire de ce qu'enseigne, à peu près *ad litteram*, saint Bonaventure, tant dans l'exposé positif de sa doctrine, que dans la réfutation des objections qu'elle soulève, il ressort jusqu'à l'évidence, qu'on doit ranger le Docteur Séraphique parmi les tenants de la seconde des opinions que nous avons énumérées plus haut.

Le principe qu'il pose est si absolu, aussi bien du côté affirmatif : plénitude des habitus et des espèces dès le début, que du côté négatif : impossibilité de tout progrès, de tout accroissement, qu'on ne saurait, sans fausser radicalement sa pensée, voir en lui le partisan d'une acquisition réelle quelconque, par les actes propres de l'intelligence humaine du Sauveur, de la science connaturelle dont cette intelligence fut ornée.

Marsile de Padoue, défenseur de l'infusion initiale, en même

(1) *Ibid., ad oppos.* et *solutio oppos.* 4.
(2) *Ibid., ad oppos.* et *solutio oppos.* 5.

Digitized by Google

temps que d'une acquisition subséquente, *propriis actibus*, essaie bien de compter le Séraphique parmi ceux qui l'eussent précédé dans cette voie. Mais c'est là une tentative vaine. Les textes du Maître sont trop formels et son sentiment trop clair pour qu'on puisse lui attribuer la paternité d'une de ces théories mixtes, où l'on trouve, à la fois, infusion et acquisition, et qui étaient, d'ailleurs, tout à fait ignorées de son temps.

Non ! ce que nous avons démontré être la doctrine de saint Bonaventure doit s'entendre purement et simplement, sans restriction ni addition d'aucune sorte.

Pour le Docteur Séraphique, les habitus et les espèces de la science connaturelle ont été, dès le début, infusés à l'intelligence du Christ, dans toute la plénitude possible. La connaissance expérimentale, laquelle réside uniquement dans les sens (1), ne saurait être, en aucune façon, *motus ab incognitis ad cognita*. Elle n'est donc jamais, par suite, *via ad acquisitionem scientiae,* mais seulement : *via ad exercitium scientiae*. Bref, elle n'engendre pas de connaissance intellectuelle, mais elle permet uniquement à la connaissance, déjà possédée, de s'exercer selon un mode nouveau.

*
* *

Les deux questions de l'existence et de l'origine de la science connaturelle du Christ élucidées, une troisième question se pose : celle de l'objet et du mode d'exercice de cette science.

Quelle est au juste la pensée de saint Bonaventure sur ces deux points, connexes d'ailleurs ?

Avouons qu'il n'est pas facile de donner une réponse claire et précise. Nulle part, en effet, notre Docteur ne traite, *ex professo,* l'un et l'autre point. Bien plus, nous savons qu'il ne distingue pas explicitement les deux ordres de science infuse, science infuse *per se*, science infuse *per accidens*.

(1) Mieux vaudrait, ce semble : laquelle réside *principalement* dans les sens. Quoique saint Boneventure écrive, comme nous l'avons rapporté plus haut : *Cognitio simplicis notitiae est in intellectu, cognitio experimentalis in sensu,* on ne peut nier que, dans sa pensée, il n'y ait une certaine extension de la connaissance expérimentale au domaine de l'intelligence. Cette extension consiste précisément en ceci, que, par la dite science expérimentale, s'opère, non pas, sans doute, une acquisition de connaissances nouvelles, mais la perception, de façon nouvelle, de connaissances déjà existantes : *ut quod prius sciebatur theoretice, postmodum sciatur practice quod cognoscebatur uno modo, cognoscatur alio modo* ». Cf. *In III Sent.*, Dist. XIV, Art. III, Quest. II, *solutio opp.* 2.

Digitized by Google

Essayons cependant de rechercher sa pensée exacte, sous la concision et, parfois, sous l'imprécision des textes, et, tout d'abord, tâchons de déterminer l'objet qu'il assigne à la science connaturelle du Christ.

Aussi bien y a-t-il, ici encore, grande divergence de vues entre les théologiens.

Pour ceux qui, à la suite de saint Thomas, admettent l'acquisition, *actibus propriis,* de la science connaturelle, nulle difficulté : le Christ obtint, par cette science, la connaissance intellectuelle de tous les objets que peut atteindre la vertu de l'intellect agent, non, sans doute, *in quacumque sed in hac serie rerum,* c'est-à-dire dans l'économie actuelle de l'univers (1). Bien entendu, et conformément aux principes thomistes, seules les quiddités spécifiques des êtres matériels étaient atteintes directement, grâce à l'abstraction ; les individus de ces espèces ne l'étaient qu'indirectement, *per quamdam reflexionem* (2). Bien entendu encore, les seuls individus connus ainsi, *per quamdam reflexionem,* étaient ceux que représentait l'image sensible, déterminée, dans les sens intérieurs, par l'action de l'objet individuel sur les sens extérieurs (3). Quant aux essences des êtres immatériels (connues de façon analogique, *ad modum entium materialium),* aux relations des êtres entre eux, aux lois naturelles, aux principes, etc., tout cela était obtenu par le jeu normal de l'intellect humain, travaillant sur les espèces fournies par l'abstraction. Dans le cas présent, cet intellect était, d'ailleurs, d'une pénétration singulière, que n'a jamais égalée et que n'égalera jamais celle d'aucun autre (4).

Mais si l'objet de la science connaturelle du Christ est ainsi nettement — et nécessairement — déterminé, pour les auteurs attribuant une origine acquise à cette science, il n'en va pas de

(1) Cf. Salmant., T. XV, *De Incarnatione,* Disp. XXII, Dub. II, § I.

(2) Cf. Salmant., *loco cit.* — Jean de Saint Thomas, *Cursus phil.,* Phil. nat. III. Quest. X, Art. 4.

(3) Cf. Salmant., *loco citato.* — Saint Thomas, *S. th.,* IIIa, Quest. XII, Art. I, ad 3.

(4) Cf. Laur. Janssens. *Summa theol.* Tr. IV, *De Deo-Homine,* Ip. *Christologia,* Sect. II, Membr. III, Cap. II, Quest. XII, Art. I. : *Jam vero hujus intellectus est, ex objectis sensibilibus ope phantasmatum, abstrahere species intelligibiles : circa quas, componendo, per synthesim vel analysim ad causas vel effectus progrediendo, vires occultas penetrando, contraria ex contrariis colligendo, mens eo promptius et plenius sibi de quacumque re scibili judicium efformat, quo majori pollet acie. Jam vero aciem intellectus possibilis Christi fuisse maxime penetrantem, evidenter tenendum est. Ergo potuit Christus per medium intellectus agentis plenissimam scientiam acquirere.*

Digitized by Google

même pour ceux qui recourent à l'infusion immédiate des habitus et des espèces la composant.

Le nombre et la nature des représentations intelligibles et, partant, l'étendue et la spécification de la connaissance elle-même, ne sauraient être fixés à leurs yeux, que par le bon plaisir de Dieu, s'exerçant dans des limites de ce qui est métaphysiquement possible. Or, le bon plaisir de Dieu ne se mesure pas aussi facilement que les puissances naturelles d'une faculté créée... Il ne faut donc pas s'étonner de trouver un certain flottement dans la détermination du domaine propre de la science connaturelle du Christ, parmi les théologiens, qui soutiennent avec saint Bonaventure, l'origine préternaturelle de ce mode de connaissance du Sauveur.

D'autre part, ainsi que nous l'avons dit plus haut, la pensée du Docteur Séraphique est, elle-même, en l'espèce, difficile à saisir, d'autant plus difficile que le Maître n'essaie nulle part, de fixer les limites précises du champ d'action des sciences infuses *per se* ou *per accidens,* voire même de les distinguer explicitement l'une de l'autre. Aussi rencontrons-nous, même parmi ses disciples les plus fidèles, des différences marquées de doctrine.

Barthélemy de Barberiis, par exemple, affirme que, selon saint Bonaventure, le Christ connut, par la science connaturelle, (Barthélemy emploie l'expression : science acquise, mais, évidemment, en la prenant au sens large,) tout ce qui peut être acquis, dans le cas de l'intellection connaturelle, « par les espèces acquises et par la lumière de l'intellect agent, c'est-à-dire par l'abstraction opérée sur les objets sensibles » (1). D'où, l'objet de la science infuse *per accidens* eût été exactement le même que celui qu'aurait pu atteindre la connaissance s'acquérant *mediantibus sensibus* et *ope intellectus agentis.*

Gaudentius semble incliner, au contraire, vers l'opinion de Suarez, lequel attribue, à la science connaturelle du Christ, la connaissance quidditative de la propre substance, (c'est-à-dire, de la substance de l'âme du sujet connaissant,) la connaissance quidditative des substances séparées, et, en général, la connaissance quidditative propre de tout être créé, soit matériel, soit spirituel, soit substance, soit accident, pourvu toutefois que cet être appartienne à l'ordre naturel (2). Dans cette théorie, la

(1) *Cursus theolog.*, III p., *De Incarnatione Verbi,* Disp. VI, Quest. III.

(2) Suarez, T. XVIII, Quest. XIV, Art. IV, Disp. XXX, Sect. II, § 2. — Cf. Gaudentius, *Palladium theol.*, — *De Salvatore Christo,* Disp. XIV, Quest. VIII.

Digitized by Google

science humaine connaturelle du Sauveur eût atteint tout ce qui peut l'être naturellement, soit par l'âme séparée du corps, soit par l'âme unie au corps.

A laquelle de ces deux interprétations de la pensée de saint Bonaventure faut-il donner la préférence ?

Nons n'hésitons pas à répondre : à celle de Barthélemy de Barberiis.

L'opinion de Suarez, que Gaudentius semble croire avoir été celle du Docteur Séraphique, soulève en effet une très grave difficulté. Elle confond deux ordres de connaissance essentiellement distincts : celui de la science de soi infuse, mais naturelle dans son objet matériel, celui de la science infuse par accident. Or rien n'autorise à supposer que saint Bonaventure soit tombé, lui-même, dans cette fâcheuse confusion. Bien plus, nous trouvons, dans l'ensemble de sa doctrine de très sérieuses raisons d'affirmer le contraire.

En effet, que Suarez le veuille ou non, la connaissance quidditative *propre* des substances séparées et, en général, de toute substance ou de tout accident échappant à l'expérience sensible (1), ne saurait être naturelle à l'âme placée dans l'état d'union avec le corps. Par suite, la science donnant une telle connaissance à une intelligence encore unie à des organes ne saurait être qu'une science préternaturelle. Par suite encore, les espèces nécessaires à son exercice ne peuvent s'obtenir que par infusion. D'où, il y a, tout à la fois, confusion entre les deux ordres de connaissance intellectuelle : l'ordre infus *per se*, et l'ordre infus *per accidens,* et identification spécifique des espèces intelligibles de l'un et de l'autre. Or, nous le savons, il implique, au jugement de saint Bonaventure, comme, du reste, au jugement de saint Thomas et de la très grande majorité des Scolastiques, que deux accidents de même espèce se rencontrent simultanément dans un même sujet.

Nous nous croyons donc en droit de conclure : l'objet que saint Bonaventure attribue à la science connaturelle du Christ est renfermé dans le champ propre à la connaissance intellectuelle qui se peut acquérir, *propriis actibus,* en l'état d'union de l'âme avec le corps.

Devons-nous préciser davantage ; c'est-à-dire, faut-il, dans

(1) Exception faite, si l'on veut, de la connaissance de la propre substance, connaissance que saint Bonaventure semble bien admettre comme directe.

Digitized by Google

l'étendue même de ce champ, tracer des limites particulières à la science, dite acquise, du Sauveur ?

Nous ne le croyons pas.

Ces limites particulières se posent d'elles-mêmes, (par exemple quant aux objets singuliers, passés, présents ou futurs, qui échappent à l'expérience sensible,) pour les partisans de l'acquisition normale et successive de la science connaturelle. Mais nous savons qu'il en va tout autrement pour quiconque défend l'infusion totale dès le principe. En outre, le Docteur Séraphique insiste à tel point sur la plénitude de connaissances et de grâces dont l'âme du Christ fut ornée *a primordio conditionis ;* il repousse avec tant de force toute idée d'un progrès possible, dans l'un ou l'autre de ces ordres ; il identifie si complètement la *nescientia,* même temporaire, d'un objet quelconque, avec l'ignorance positive, qu'on ne peut, sans aller contre le fond même de son enseignement, lui prêter l'attribution, à la science connaturelle du Christ, d'un terrain d'action dont les limites seraient autres que celles tracées par l'essence même de cette science....

* * *

La question de l'objet de la science acquise et celle de son exercice sont connexes, avons-nous dit plus haut.

De fait, il est bien évident que si l'on admet, avec Suarez, l'extension de cette science à la connaissance propre des substances séparées et, en général des substances et accidents autres que ceux qui sont atteints par abstraction opérée sur les phantasmes, il n'est plus possible de parler d'exercice lié universellement à la conversion à ces mêmes phantasmes.

Mais, nous l'avons vu, il n'y a pas lieu d'attribuer au Séraphique une opinion qu'il ne semble même pas avoir soupçonnée, et qui est, d'ailleurs, en contradiction formelle avec ses principes métaphysiques.

Restons donc dans les limites de l'objet possible de la connaissance intellectuelle connaturelle, *in statu viæ.*

Comment s'exerçait, autour de cet objet, la science en question ?

Que si l'on restreint le problème aux seuls objets qui furent aussi objets de la connaissance expérimentale, la réponse est aisée.

Digitized by Google

Les sens du Sauveur, entrant en contact avec une réalité de leur ordre, la percevaient selon le processus ordinaire, l'intellect agent opérant ensuite, sur la représentation sensible, l'abstraction qui est son acte propre. Cette abstraction n'était pas toutefois ordonnée *ad generandum habitum,* mais uniquement au *judicium efformandum* de ce qui avait été appréhendé par les sens. Le jugement, lui-même, s'effectuait par l'intelligence, selon la connaissance possédée, dès le principe, par l'infusion de l'espèce intelligible correspondante (1).

En somme, tout se passait comme le veut la théorie générale de la connaissance, (entendue au sens thomiste et aristotélicien,) lorsqu'il y a intellection actuelle d'un objet dont la représentation intelligible est déjà *penes intellectum,* c'est-à-dire conservée dans la mémoire intellectuelle (2).

A la perception sensible, à l'abstraction opérée sur l'image, et enfin au jugement effectué par l'intelligence, se réduit donc tout le mécanisme de la *cognitio experimentalis,* que saint Bonaventure admet, dans le Christ, à côté de la *cognitio simplicis notitiae*, ou science, soit essentiellement, soit accidentellement infuse.

Mais aux yeux du Maître, la connaissance intellectuelle connaturelle du Christ n'atteignait pas seulement les objets tombant directement sous le coup de la perception sensible. Elle s'étendait, nous l'avons dit plus haut, à tout ce qui entre dans le champ possible de la connaissance connaturelle propre au *status viæ*. De plus, elle fut possédée, dès le premier instant, dans toute sa plénitude : plénitude d'habitus, plénitude d'espèces.

« Il en va autrement de la connaissance des choses, dans le Christ et dans quelque ange que ce soit. Les anges, en effet, purent progresser dans la connaissance des choses, en composant, divisant, comparant, et cela même dans l'ordre de la science de simple intelligence, bien qu'ils ne reçussent pas de nouvelles espèces. Le Christ, lui, ne put nullement progresser de cette façon, à cause de la plénitude et de la perfection dont il convenait que son âme fut ornée, dès le premier instant de sa création » (3).

(1) Cf. *In III Sent.*, Dist. XIV, Art. III, Quest. II, *solutio oppos.* 4.

(2) Cf. S. Thom., *S. th.*, Ia., Quest. LXXXIV, Art VII.

(3) *Unde secus est de cognitione rerum in Christo et in quocumque Angelo. Angeli enim potuerunt proficere in cognitione rerum, componendo et dividendo et conferendo, etiam cognitione simplicis notitiae, quamvis non reciperent novas species ; Christus vero minime, propter cognitionis plenitudinem et perfectionem, quam decuit animam ejus habere a principio suae conditionis. — In III Sent.*, Dist. XIV, Art. III, Quest. II, *Sol. oppos.* 5.

Digitized by Google

Ainsi, non seulement il n'y eut pas, pour le Christ, possibilité de progrès dans la connaissance intellectuelle, au moyen d'une abstraction ordonnée *ad generandum habitum*, mais encore le raisonnement lui-même ne pouvait enrichir son intelligence humaine, dotée, dès le début, de tout ce qu'il lui était possible de posséder.

Cela admis, comment expliquer l'exercice de la science connaturelle pour tout ce qui ne pouvait avoir rapport immédiat ou médiat avec l'expérience sensible personnelle du Verbe incarné ?

Ni saint Bonaventure ni personne ne songe à nier que cette expérience n'ait été limitée, très limitée même, dans le temps, l'espace, et quant au nombre des objets perçus. Or, à une expérience très limitée, répond nécessairement une production très réduite de représentations sensibles internes. D'autre part, c'est un principe admis par Aristote, et la plupart des Scolastiques, que, non seulement l'acquisition de la connaissance intellectuelle ne se peut effectuer sans le travail préalable de l'intellect agent sur les phantasmes, mais encore que l'usage de la science déjà acquise n'est pas possible sans un recours à ces mêmes phantasmes.

« *Animae autem, quae est principium ratiocinandi, ipsa phantasmata, perinde atque sensibilia ipsa, sensui ipsi subjiciuntur, atque cum bonum, aut malum esse dicit affirmando, aut negando, tunc fugit aut persequitur. Quapropter ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit. Quod nihil sentiens, nihi addiscet, aut intelliget, sed oportet cum speculetur, aliquod phantasma speculari* » (1).

Une sérieuse difficulté surgit donc contre la possibilité de l'infusion parfaite, *ab initio,* de la science connaturelle du Christ.

De quelle façon pouvait s'exercer cette science, quant aux objets qui, soit de près, soit de loin, ne disaient pas ordre aux images sensibles obtenues par l'expérience externe et interne ? De quelle façon, aussi, pouvait-elle s'exercer, au regard de quelque objet que ce soit, avant que le développement normal des organes corporels de la très sainte Humanité du Sauveur ne lui eût permis l'acquisition et la conservation des phantasmes ?

Trois solutions peuvent être envisagées.

(1) Aristot., III, *De Anima*, Cap. VII, Text. 30. — Cf. S. Thom., *S. th.* Ia p., Quest. LXXXIV, Art. VII. — Jean de S. Thom., *Phil. Nat.*, IIIa p., Quest. X, Art. IV.

Digitized by Google

Ou bien, *l'exercice,* (*l'exercice* seul,) de la science connaturelle du Christ était limité, dans le temps et l'espace, aux objets dont l'expérience sensible rendait l'appréhension intellectuelle possible ;

Ou bien, les phantasmes furent infusés, dès le principe, en même nombre que les espèces intelligibles, à l'usage desquelles ils étaient nécessaires ;

Ou bien enfin, la connaissance intellectuelle connaturelle put s'opérer sans le recours aux phantasmes.

Il nous faut nécessairement faire un choix entre ces diverses solutions et voir à laquelle s'arrête le Docteur Séraphique, ou, plutôt, à laquelle il se serait arrêté, si la difficulté lui avait été nettement posée.

On ne peut hésiter à penser, tout d'abord, qu'il eût rejeté *a priori* la première explication, celle qui recourt à un usage, seulement progressif et limité, de la science connaturelle. Encore que cette explication n'emporte aucune limitation de la science elle-même, (habitus ou espèces), elle en restreint considérablement l'usage — et cela pour un temps plus ou moins long, au regard de certains objets ; pour toujours, au regard des autres, de beaucoup les plus nombreux, d'ailleurs. Or, rien de plus étranger à la pensée de saint Bonaventure, qui veut, on le sait, une science connaturelle aussi pleine et parfaite que possible. Rien de plus étranger aussi à son texte, où toutes les affirmations, concernant la plénitude et la perfection de cette science, ne comportent aucune restriction, mais doivent s'entendre, à n'en pas douter, d'une plénitude et d'une perfection, non seulement d'existence, mais encore d'exercice, — et d'exercice *expeditum* dès le principe.

Que penser de la seconde solution, celle qui, admettant comme nécessaire le recours aux phantasmes, suppose ces phantasmes infus, *a primordio conditionis,* en même temps que les espèces intelligibles dont ils conditionnent l'usage ? Gaudentius n'hésite pas à la proposer, au moins en tant qu'hypothèse plausible : « Si la conversion aux phantasmes fut nécessaire, on ne peut douter qu'ils n'aient été infusés en même temps que les espèces. Et il n'y a en cela rien d'anormal » (1).

N'en déplaise pourtant au docte théologien, la chose ne va pas sans quelque difficulté. Les phantasmes sont des représentations d'ordre sensible, donc corporel. Ils supposent, par conséquent,

(1) *Op. cit.*, Dist. XIV, Quest. VI, § 101.

Digitized by Google

l'existence d'organes suffisamment développés pour qu'ils puissent être reçus en eux comme dans leur propre sujet. Or, quel put être le développement des organes du Christ, dès l'instant de la création et de l'union au corps de son âme très sainte ? Comment, surtout, ce même développement put-il jamais être tel, qu'il permît la réception de toutes les images sensibles corespondant aux représentations intellectuelles possibles dans l'économie présente ?

En vérité, la seconde solution envisagée se heurte à une véritable impossibilité métaphysique. Dieu lui-même ne pourrait y recourir, car il ne peut pas plus créer des phantasmes dénudés des conditions de l'être corporel qu'il ne peut créer un corps qui ne serait pas un corps. (1)

Reste donc la troisième hypothèse, laquelle, on s'en souvient, nie purement et simplement, au moins en ce qui concerne le Christ, la nécessité du recours aux images sensibles, dans l'usage de la science connaturelle.

Gaudentius, il n'est que juste de le reconnaître, insiste davantage sur cette solution que sur la précédente.

« Comme la science infuse (par accident), n'a pas été acquise par le travail, c'est-à-dire par l'opération des sens et l'abstraction de l'intellect agent, il n'y a pas de raison d'affirmer, pour elle, la nécessité du recours aux phantasmes. Autrement, c'est-à-dire, si, en raison du mode d'intellection propre à l'état présent, et lors même que les espèces ont été déjà obtenues par l'abstraction, ce recours était indispensable, il faudrait admettre que l'usage de la science infuse *per se* était lui-même impossible au Christ, sans la conversion aux images sensibles » (2).

A dire vrai, la raison invoquée par Gaudentius pour nier la nécessité du recours aux phantasmes, lorsqu'il s'agit de science infuse, n'est rien moins que probante, aux yeux des disciples fidèles d'Aristote.

Ce n'est pas parce que la science a été, ou non, acquise par le mode connaturel, que, pour eux, ce recours est, ou n'est pas nécessaire. La question d'origine n'a rien à voir en la question. Ce qui détermine, en nous, la nécessité de la conversion aux images sensibles, pour toute intellection s'opérant ***normalement*** dans l'état d'union de l'âme avec le corps, c'est uniquement

(1) « *Semper (phantasmata) sunt corporea et a conditionibus corporeis denudari non possunt, nisi totaliter destruantur, cum essentialiter sint corporea et sensibilia.* » Jean de S. Thomas, *Phil. nat.* IIIa p., Quest. X, *de Intellectu*, Art. 2.

(2) Op. cit. *De Salvatore Christo*, Disp. XIV, Quest. VI.

Digitized by Google

l'essence même de l'acte connaturel de la faculté spirituelle liée à des organes corporels. S'agit-il donc de connaissance connaturelle ? Le recours aux phatasmes est indispensable, quel que soit d'ailleurs le mode initial d'acquisition de cette connaissance. Sagit-il, au contraire, d'une connaissance de soi surnaturelle, au moins par rapport à l'état présent ? Le recours est possible, mais nullement nécessaire.

Aussi bien, la question qui nous intéresse présentement n'est-elle pas de savoir ce que valent les arguments de Gaudentius, mais bien ce que pense saint Bonaventure de la nécessité, ou de la non-nécessité, du recours aux phantasmes, dans l'intellection connaturelle au *status viae*.

Si, en effet, le Docteur Séraphique admet ce recours comme indispensable, nous ne pouvons plus sortir de la difficulté que crée la théorie, également admise par lui, de l'infusion totale, *ab initio*, et de l'extension à tous objets proportionnés, de la science connaturelle du Verbe incarné.

Le point précis qu'il nous importe de connaître est donc celui-ci : saint Bonaventure admet-il, ou n'admet-il pas, comme indispensable à toute intellection connaturelle, dans l'état d'union de l'âme avec le corps, la conversion aux phantasmes, lorsqu'il y a déjà possession par l'intelligence des espèces intelligibles.

On serait d'abord tenté de répondre qu'il l'admet comme indispensable.

On rencontre, en effet, des textes du saint Docteur qui affirment nettement la nécessité de cette conversion. J'en citerai un seul, mais probant : « Notre intelligence, en tant qu'humaine, (c'est-à-dire, ainsi qu'il ressort clairement du contexte, en tant qu'elle est livrée à ses seules lumières naturelles, par opposition à l'intelligence éclairée par la foi,) ne peut se livrer à son acte propre sans se tourner vers l'imagination et les sens » (1).

Cependant, le saint Docteur admet des exceptions à ce principe.

La première a pour objet la connaissance que l'âme a d'elle-même, de sa propre substance. La seconde se rencontre dans la connaissance discursive et déductive qui suit la délibération (2).

(1) « *Intellectus noster, ut est humanus, intelligit conversus ad imaginationem et sensum.* » *In IV Sent.*, Dist. X, Pars II, Art. II, Quest. I.

(2) Cf. Gaudent. Op. cit., Tr. IX, *De anima*, Disp. IX, Sect. X, Quest. VII.

Digitized by Google

Toutefois ces exceptions sont-elles suffisantes pour résoudre la difficulté qui nous occupe ?

Évidemment non.

L'exercice de la science connaturelle, science de champ si vaste, au jugement de saint Bonaventure, reste inexplicable, quant à l'intellection actuelle d'un nombre considérable d'objets.

Force est donc de dire que le Docteur Séraphique, s'il admet, au moins d'une façon générale, le principe aristotélicien de la nécessité absolue du recours aux phantasmes, dans l'intellection connaturelle, restreint l'application de ce principe à la seule science qui est connaturelle, non seulement en soi, mais encore dans son origine, c'est-à-dire à la science acquise *propriis actibus*. La science infuse *per accidens* et, tout particulièrement, la science infuse *per accidens* du Christ, est entièrement affranchie de cette nécessité.

C'est, de fait, à cette conclusion qu'aboutit Barthélemy de Barberiis, là où il essaie de résoudre, sans trahir la pensée du Maître, la difficulté de concilier l'infusion totale, *ab initio*, et l'exercice connaturel de la science en question.

Pour lui, il est hors de doute que saint Bonaventure ne soit d'accord avec Scot, contre saint Thomas, pour affirmer que la nécessité du recours aux phantasmes, dans toute intellection connaturelle, est une suite du péché originel et n'existe, par conséquent, que pour toute âme assujettie à ce péché et à ses suites. Puisque, selon le Séraphique, la connaissance de simple intelligence, dont fut ornée l'âme de Notre-Seigneur, (de quelque nature que soit d'ailleurs cette connaissance et sur quelque objet qu'elle s'exerce,) est le mode de connaissance répondant, en propre, à l'état d'innocence, tandis que la *cognitio experientiae poenalis,* ou d'ordre sensible, appartient essentiellement à l'état de nature déchue, l'intelligence humaine du Sauveur était, en toute hypothèse, entièrement exempte de la nécessité du recours aux phantasmes.

Nous avouons que nous n'avons pas trouvé, dans le *Commentaire des Sentences,* de texte bien clair, établissant, qu'aux yeux de saint Bonaventure comme à ceux de Scot, la dépendance étroite de l'intelligence à l'égard des facultés sensibles n'est vraiment qu'une conséquence de la déchéance primitive.

A ses yeux, sans doute, la connaissance, et surtout la connaissance de Dieu, qui existait avant le péché originel, se distinguait de celle qui existe aujourd'hui en ce que la

Digitized by Google

première était *in speculo claro,* tandis que la seconde est *in speculo obscurato, (per speculum et in aenigmate,)* (1). Nulle part cependant, — autant du moins que nos recherches nous ont permis de nous en rendre compte, — il n'affirme nettement que l'étroite relation, existant présentement, et dans le *status viae*, entre l'acte d'intelligence et la conversion aux phantasmes, provient uniquement de la chute d'Adam.

Quoi qu'il en soit, il semble cependant que Barthélemy de Barberiis ait été bien inspiré en recourant à l'explication qui précède pour résoudre l'antinomie qui apparaît entre la position du Docteur Séraphique en psychologie rationnelle, et celle qu'il défend lorsqu'il traite de la science humaine du Verbe incarné.

Nulle autre ne nous semble plus apte à rendre exactement la pensée du Maître, ou, si l'on préfère, la pensée qui eût été sienne, si la question s'était présentée à son esprit aussi clairement qu'elle se présente aux nôtres, après que la théologie catholique a élucidé, dans une certaine mesure, le problème de la science humaine, en général, et de la science connaturelle, en particulier, de l'âme de Notre-Seigneur.

Certains diront : mais n'est-il pas évident que la dépendance, *quoad exercitium,* des facultés intellectuelles par rapport aux facultés sensibles a son principe dans la conjonction naturelle de ces deux ordres de puissances, en des êtres essentiellement composés d'une âme spirituelle et d'un corps? Nous répondrons : cela est évident aux yeux de saint Thomas et de ses disciples, mais nullement à ceux de Scot et des Scotistes. Il y a donc, sur ce point, discussion dans l'École...

Or, la difficulté qu'on rencontre à concilier, d'une part, l'enseignement de saint Bonaventure touchant l'amplitude et l'origine de la science dite acquise du Christ, de l'autre, ce qui semble bien être sa pensée sur la question de la nécessité de la conversion aux espèces sensibles en tout acte d'intellection connaturelle, se résout aisément dans l'hypothèse où le Docteur Séraphique eût considéré, avec Scot, ladite nécessité comme une pure conséquence de la déchéance originelle.

Que cette hypothèse admise, l'opinion embrassée par saint Bonaventure et Scot sur les causes du rapport étroit existant, au moins de fait, entre l'acte de l'intelligence et celui des sens

(1) Cf. *In II Sent.*, Dist. XXIII, Art. II, Quest. III. — *In I Sent.*, Dist. III, Art. unic., Quest. III.

Digitized by Google

intérieurs, soit ou non fondée en raison, c'est là un problème d'ordre philosophico-théologique, tout-à-fait distinct de ceux qui font l'objet de la présente étude.

*
* *

Au reste, ajouterons-nous en terminant notre étude déjà trop longue, nous n'avons jamais eu l'intention de faire subir un examen critique à la doctrine du Séraphique sur la connaissance humaine du Christ.

Nous avons voulu seulement exposer cette doctine de façon aussi objective et aussi exacte que possible, et la venger, par là même, de critiques injustifiées, critiques qui ne se fussent jamais produites si l'on avait toujours eu soin d'étudier saint Bonaventure dans saint Bonaventure lui-même.

Que si l'on désire pourtant une brève appréciation sur l'opinion du saint Docteur, touchant l'infusion *ab initio* de tous les habitus intellectuels et de toutes les espèces intelligibles qui composent la science connaturelle du Sauveur, — opinion particulièrement disputée, — nous nous contenterons de formuler brièvement les quelques remarques suivantes.

Cette opinion se réclame de très hautes autorités théologiques : Nous savons qu'elle fut défendue par des Maîtres tels qu'Alexandre de Halès, Duns Scot, et nombre d'autres Docteurs, à leur suite. D'autre part, elle a incontestablement le droit de revendiquer aussi, en sa faveur, le témoignage de plus d'un Père de l'Église. Saint Grégoire de Nazianze, par exemple, n'écrit-il pas du Sauveur adolescent : *Proficiebat enim, inquit, ut aetate, ita etiam sapientia et gratia (Lc. II, 52); non quod haec in illo incrementum caperent; quid enim eo, quod a principio perfectum erat, perfectius esse possit ? sed quod haec paulatim detegerentur et elucerent* (1) — commentaire éloquent, — encore qu'écrit longtemps avant la lettre, — du progrès, *secundum apparentiam tantum et non secundum existentiam,* du Docteur Séraphique.

On ne peut nier, en outre, comme nous l'avons fait incidemment remarquer dans notre précédent article, que la théorie bonaventurienne de l'infusion totale et parfaite, dès le début, de toute science humaine dans l'âme du Christ, ne soit, à

(1) S. Greg. Nanz., Oratio XLIII, in Laudem Basilii Magni. — Migne, P. g., T. 36, col. 547, n° XXXVIII.

Digitized by Google

première vue, entièrement conforme à ce principe théologique, admis par tous, qu'on doit attribuer à l'humanité du Sauveur, *a primordio suae conditionis*, toutes les perfections qui lui étaient dues en raison de l'union hypostatique, et dont il n'était pas nécessaire qu'elle fût privée pour un temps, *propter finem Redemptionis*.

Enfin, — et il n'est pas sans intérêt de souligner ce fait assez curieux, — les plus chauds partisans de l'acquisition *propriis actibus* de la science connaturelle, n'admettent aucune acquisition analogue quand il s'agit des vertus morales connaturelles du Sauveur. L'acquisition des habitus de la volonté répugne-t-elle davantage que l'acquisition des habitus de l'intelligence ? N'y-a-t-il pas parallélisme entre les deux facultés, entre leur mode d'opération et, partant, entre leur mode d'obtention des accidents permanents qui les perfectionnent, l'une et l'autre ? On dira : la plénitude de grâce, *ab initio,* ne saurait se concilier avec l'obtention progressive, et obtenue *mediantibus actibus propriis,* des vertus morales, susceptibles de soi d'être acquises. La réponse est, en vérité, trop facile, car saint Bonaventure et les partisans de l'infusion de toute science dès le début, invoquent justement la plénitude de vérité *ab initio*, pour défendre cette infusion initiale contre les tenants de l'acquisition progressive. Pourquoi, en effet, la plénitude de grâce ne devrait-elle comporter aucune restriction, tandis que la plénitude de vérité en comporterait une ? (1)

Ces divers arguments, extrinsèques ou intrinsèques, prouvent au moins que le sentiment de saint Bonaventure n'est pas de ceux que l'on puisse rejeter *a priori,* comme dépourvu de fondement théologique sérieux.

Est-ce à dire qu'il lui faille donner la préférence sur le sentiment de saint Thomas, sur celui, du moins, auquel l'Angélique s'est rallié dans la *Somme,* son œuvre définitive ? Nous n'irons pas jusque là. (2)

(1) On voudra bien remarquer que nous raisonnons *ad hominem*, en nous plaçant au point de vue des défenseurs de la thèse du Docteur Séraphique. Nous n'entendons nullement affirmer, avec quelques anciens Thomistes, comme Cabrera, Nazarius, Herrero, etc., et cela contrairement au sentiment commun des théologiens, que, de fait, les vertus morales, *per se acquisibiles*, qui ornaient l'âme du Christ, furent acquises grâce à la répétition d'actes volontaires et libres.

(2) On sait que dans le *Commentaire des Sentences,* saint Thomas soutient l'infusion initiale, tandis que dans la *Somme,* où il avoue d'ailleurs avoir modifié son opinion première, il défend l'acquisition progressive.

Digitized by Google

L'acquisition progressive, par le Christ, de la science connaturelle n'emporte aucune imperfection dans l'ordre de la connaissance, car elle ne suppose aucune ignorance, au sens strict du mot. En rigueur de terme, en effet, l'ignorance se définit : *privatio scientiae debitae,* ce que saint Bonaventure n'a peut-être pas assez remarqué. Admise l'acquisition, par le jeu normal des facultés cognoscitives, de la science connaturelle du Christ, il ne suit donc nullement que l'admirable intelligence du Sauveur ait jamais été enténébrée par une privation de cette nature. Toujours, au contraire, elle posséda, dans sa plénitude, la science connaturelle qui répondait, à la fois, au développement normal des organes corporels qui la servaient, et à la singulière puissance, à la luminosité incomparable, à la merveilleuse pénétration dont le Créateur l'avait douée.

De ce chef, le *plenum gratiae et veritatis* ne se trouve nullement infirmé. Il doit s'entendre, en ce qui regarde la science connaturelle, de la plénitude compatible avec les nécessités psychologiques d'un tel mode de connaissance.

En revanche, le *proficiebat Jesus sapientia, aetate et gratia*, rend un son autrement plein, dans la thèse thomiste que dans la thèse bonaventurienne.

Il ne faut pas, en effet, hésiter à le reconnaître : si la théorie de l'infusion *ab initio* s'harmonise admirablement avec le texte de saint Jean, elle ne va pas sans faire souffrir quelque violence à celui de saint Luc, lequel ne dit pas seulement que le divin adolescent croissait en sagesse, en âge et en grâce, mais encore qu'il croissait ainsi *apud Deum et homines*. Or, on ne voit pas bien comment un progrès selon l'apparence, et non selon la réalité, peut exister aux yeux de Dieu....

Enfin, dernière raison, et non la moins importante : l'opinion de l'acquisition progressive de la science connaturelle semble bien être la seule qui se concilie avec certaines affirmations du Sauveur lui-même, au cours de sa vie mortelle.

*
* *

Mais, répétons-le, notre intention ne fut jamais, en entreprenant l'étude qui s'achève, de faire subir un examen critique à la doctrine du Docteur Séraphique touchant la science humaine du Christ.

Nous nous sommes uniquement proposé d'établir que,

Digitized by Google

contrairement aux affirmations d'un grand nombre d'auteurs, saint Bonaventure :

1° Admet, aussi bien que saint Thomas et l'immense majorité des Théologiens, l'existence d'une science de soi infuse dans l'âme du Verbe incarné ;

2° Y admet aussi l'existence d'une science connaturelle, quoique, selon lui, cette science n'eût pas été acquise *actibus propriis*, mais immédiatement infusée par Dieu *a primordio conditionis*.

En somme, sa doctrine est la doctrine traditionnelle de l'École et, partant, de toute la Théologie catholique.

Le seul point sur lequel elle se différencie de celle de saint Thomas est d'importance secondaire. Encore convient-il d'ajouter que, même sur ce point, elle est loin de constituer ce qu'on appelle une opinion singulière.

Singulière, la sentence de saint Bonaventure, affirmant l'infusion par Dieu, dès le principe, de la science connaturelle de Jésus, ne l'est évidemment pas au sens péjoratif du mot, puisqu'elle s'appuie sur des raisons scripturaires, patristiques, théologiques, qui ne sont pas à dédaigner.

Elle ne l'est même pas, au sens ordinaire de ce même mot, car elle fut défendue, avant et après le Séraphique, par des théologiens *primi subsellii,* à tel point que, malgré la faveur rencontrée par la théorie contraire, après que saint Thomas lui eût donné son adhésion définitive, on peut dire que l'École est divisée entre les partisans de l'infusion initiale et ceux de l'acquisition progressive.

Rome, Juillet 1921.

Fr. JÉRÔME, de PARIS,
O. M. C.

Digitized by Google

L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE S. BONAVENTURE ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

(Suite) (1)

La Dogmatique de l'Imitatio Christi

Nous pourrions relever dans les œuvres du docteur Séraphique de piquantes allusions à l'*Imitatio Christi.* Même on y rencontre un opuscule que porti ce titre : « *De Imitatione Christi.* » (2) Mais l'auteur n'y touche que des applications particulières, sans s'occuper d'énoncer et d'établir les principes de la doctrine. Pour être éclairés, ouvrons ses œuvres dogmatiques, au troisième livre des Sentences et nous y verrons que l'*Imitatio Christi* est la seconde des deux idées générales, qui dominent tout le traité de l'Incarnation. Sous la plume du Docteur Séraphique, ce mot sert à englober toutes les réalités de la vie surnaturelle et les devoirs qui incombent à l'homme sauvé, vis à vis du Verbe Incarné, son Sauveur. Voici ce qu'il nous dit, dans l'admirable exorde qu'il a composé, comme introduction au commentaire du troisième livre des Sentences.

« Mais Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos offenses, *nous a rendus vivants avec le Christ ;* c'est par sa grâce que vous êtes sauvés. *Convvivificavit nos Christo* » (3). Cette parole, dans laquelle nous est rappelé le mystère de notre Rédemption, est parfaitement adaptée à servir d'introduction au troisième livre des Sentences, car ce livre nous expose le sacrement de notre Rédemption opérée par le Christ : *in qua explicatur nostrae Redemptionis Sacramentum factae per*

(1) Cf. *Études Franciscaines,* avril-juin 1921. — Une faute d'impression s'est glissée dans le deuxième article pag. 238, lig. 5e du second fascicule ; après les mots : *Bénédictin du XIVe siècle,* ajouter : cela ne transforme pas en l'antériorité nécessaire, etc. (N. D. L. R.)

(2) Op. S. Bonav. t. VIII opus. XXII p. 499.

(3) Ephes. II 4-5.

Digitized by Google

Christum. Au sujet de cette Rédemption, elle nous rappelle, quatre points : Dieu l'auteur de notre réparation — L'humanité et sa chute réparable, sujet de la réparation — La personne du Réparateur, et le salut apporté à l'homme racheté.

Mais d'une façon particulière l'Apôtre nous manifeste dans ce texte, *comment nous avons été vivifiés par le Christ,* dans son Incarnation. C'est ce qu'indiquent les paroles « *Convivificavit nos Christo,* » Et avec raison, parce que Dieu nous a rendus vivants, *dans* le Christ, *avec* le Christ, *par* le Christ et *selon* le Christ, « *quod ideo dicit Apostolus, quia Deus vivificavit nos* IN *Christo,* CUM *Christo*, PER *Christum et* SECUNDUM *Christum* ». (1)

Les quatre points de vue ainsi indiqués, nous présentent dans un raccourci admirable, toute la doctrine du Verbe Incarné. Ce qui nous intéresse dans cette proposition, c'est le « *secundum Christum* » c-à-d., le Christ exemplaire, selon lequel, à l'exemple, à l'imitation duquel nous devons vivre. Voici le bref commentaire qu'en esquisse saint Bonaventure, dans ce préambule : « Enfin Dieu nous a vivifiés *selon le Christ*, parce qu'à son exemple, Il nous a dirigés dans les voies du salut : Vous m'avez fait connaître mes voies, chante le psalmiste. Ces voies, Il nous les a fait connaître, *en nous distribuant la foi, et l'espérance, et la charité et les dons gratuits, et y ajoutant des préceptes, selon lesquels le Christ lui-même a marché.* C'est en cela que consiste la voie de la vie, dans laquelle le Christ nous a enseignés à marcher. Dieu donc nous a vivifiés selon le Christ parce qu'Il dirige vers la vie *ses imitateurs. Postremo secundum Christum nos vivificavit, dum ad ejus exemplum nos per viam vitae direxit, iuxta illud Psalmi : Notas mihi fecisti vias vitae. Notas nobis fecit vias vitae*, DUM NOBIS FIDEM ET SPEM ET CARITATEM ET DONA GRATIARUM DISTRIBUIT, ET MANDATA ADJUNXIT, *in quibus ipse Christus ambulavit, et in quibus consistit via vitae, per quam Christus docuit nos ambulare. Deus igitur nos vivificavit secundum Christum, quia ad vitam dirigit* IMITATORES *ejus.* » (2)

Quelques pages plus loin, (3) le séraphique auteur revient sur cette idée : « Dans cette dernière partie du troisième livre des Sentences, Pierre Lombard expose quels furent les *habitus* des vertus dans le Christ, et par conséquent quels ils doivent être

(1) Op. S. Bonav. t. III p. 1 et 2.
(2) Id. t. III p. 2. — ut. Psal. 15. 10.
(3) Id. ibid. p. 7.

Digitized by Google

dans ses imitateurs, « *determinat, qualiter habitus virtutum in Christo fuerint, et qualiter esse debeant* IN EJUS IMITATORIBUS ». Pour éclaircir davantage sa pensée, en la présentant d'une manière plus frappante, saint Bonaventure continue : « On peut présenter de ce traité de l'Incarnation, une division plus simple et plus générale dans ce troisième livre des Sentences. Il nous expose comment Dieu nous a vivifiés avec le Christ. Or le Christ nous a vivifiés, *en assumant la vie de notre nature et en nous communiquant la vie de la grâce*. On peut donc diviser ce livre en deux parties : dans la première on traite *de la vie que le Christ a assumée pour nous*, dans la seconde *de la vie qu'Il nous a conférée. In prima agitur de vita, quam pro nobis Christus assumpsit ; in secunda vero de vita, quam nobis contulit* ». Cette seconde partie, c'est la vie dont le Christ est l'exemplaire et qui est constituée par l'imitation du Christ.

Comment faut-il concevoir cette vie ? L'idée indiquée au commencement du commentaire de ce troisième livre, est précisée par saint Bonaventure : « La perfection de cette vie de grâce consiste en deux choses : la multiplicité des dispositions gratuites à l'action vitale surnaturelle et l'accomplissement des divins commandements : *Perfectio vitae gratiae in duobus consistit, videlicet in multitudine habituum gratuitorum et in impletione divinorum mandatorum* ». Il nous fait remarquer ensuite que les dispositions de grâce sont de trois espèces différentes. Les unes ont trait à notre fin dernière en elle-même, *ce sont les vertus théologales* — les autres se rapportent aux moyens qui nous conduisent à cette fin dernière, *ce sont les vertus cardinales* — enfin les troisièmes nous facilitent l'opération des vertus théologales et des vertus cardinales, ce sont *les dons de la grâce septiforme*. « *Habitus gratuiti sunt in triplici differentia : quidam namque sunt, qui ordinant in finem, ut sunt virtutes theologicae ; quidam vero in ea quae sunt ad finem, ut sunt virtutes cardinales ; quidam vero expediunt in utrisque, sicut dona septiformis gratiae* ». (1)

Une dernière formule compréhensive, vient compléter la notion de l'imitation de Jésus-Christ, telle que l'expose dogmatiquement saint Bonaventure. Notre vie spirituelle chrétienne suppose d'abord un ensemble d'activités qui forment l'organisme surnaturel, surajouté à notre nature humaine, ensuite un ensemble de préceptes d'après lesquels se déroule l'exercice

(1) Op. S. Bonav. t. III, p. 469, col. 1.

Digitized by Google

de cette vie spirituelle. « *Pars ista, in qua magister agit de vita gratiae quam suscepimus per Christum et in qua vivimus secundum Christum, divisa fuit in partes duas, in quarum prima determinat magister de habitibus gratuitis, in quibus consistit spiritualis vitae complementum, in secunda vero de praeceptis decalogi, in quibus consistit spiritualis vitae exercitium* » (1). Prenons garde de concevoir cette imitation du Christ, dans un sens purement philosophique et naturel, comme nous employons ce mot d'imitation, dans la vie courante. Non il s'agit d'une réalité toute surnaturelle, en conformité avec le Christ, notre exemplaire surnaturel, dans les choses qu'il faut croire, celles qu'il faut espérer et celles qu'il faut faire. « *Exemplar directivum respectu nostri, tam in credendis quam in expectandis quam etiam in operandis. Tunc enim est in nobis recte gratia Dei quando Christo conformes efficimur* ». Aussi le signe de la grâce de Dieu en nous *c'est notre conformité au Christ*. C'est pourquoi, si nous voulons parvenir au terme de notre prédestination, nous devons regarder l'Auteur et le Consommateur de notre foi, qui nous a donné l'exemple, afin que nous fassions comme Il a fait. « *Si volumus ad ultimum praedestinationis terminum pervenire, necesse habemus in auctorem fidei et consummatorem aspicere, qui exemplum dedit, ut quemadmodum ipse fecit, et nos faciamus* » (2). Alors nous apprendrons à agir par un motif surnaturel : l'imitation du Christ « *propter perfectam Christi imitationem* ». Nous saurons que la quintessence de l'imitation du Christ est dans la crucifixion de soi-même : « *Imitatio Christi attenditur in crucifixione sui, secundum quod ipse dicit Matthaei decimo sexto : Qui vult venire post me abneget semetipsum...* » C'est pourquoi personne n'est prompt et dispos à supporter les souffrances selon l'imitation du Christ, à moins de crucifier sa chair avec ses vices et ses concupiscences. « *Nemo enim promptus et expeditus ad passionum tolerantiam secundum imitationem Christi, nisi qui carnem suam cum vitiis et concupiscentiis crucifixit* » (3).

Puisque cette imitation du Christ est quelque chose de surnaturel, il faut conclure que la connaissance et l'acceptation du devoir de nous conformer au Christ, ne peut nous venir que de la grâce. Aussi saint Bonaventure rattache AU DON DE

(1) Op. S. Bonav., t. III. p. 812.
(2) Id., t. III, p. 246, col. 2.
(3) Id., t. III, p. 783, col. 2 et 784 ad primum.

Digitized by Google

SCIENCE, *la connaissance du Christ en tant qu'il est notre exemplaire* nécessaire : « *scientiae pertinet nosse ea quae fidei sunt tamquam fundamentum suae directionis ; et ulterius nosse humanitatem Christi tamquam exemplar sui regiminis* » (1).

C'est donc, dans l'exemplarisme divin, que se trouve la raison dernière de l'imitation du Christ : « Comme le Verbe est *incréé* et *incarné,* il possède la raison de cause exemplaire, à un double point de vue, éternel et temporel. Il est cause exemplaire éternelle, parce que Splendeur de la gloire paternelle, et Figure de la substance de Dieu le Père, parce que Resplendissement de la lumière éternelle et Miroir sans tache de la Majesté de Dieu ». Dans ce miroir, comme dans leur exemplaire « *in speculo exemplariter relucent* », resplendissent tous les êtres qui, depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin, seront produits tant dans l'ordre spirituel que sensible, pour la perfection de l'univers. A ce point de vue le Christ, en tant que Verbe incréé, est le miroir intellectuel et l'exemplaire éternel de l'édifice entier du monde, « *speculum intellectuale et exemplar aeternum totius machinae mundialis* ».

En tant que Verbe Incarné, dans la vie de l'humanité qu'Il a assumée, Il est l'exemplaire et le miroir de toutes les grâces, vertus et mérites « *exemplar est et speculum omnium gratiarum, virtutum et meritorum* ». C'est à l'imitation de cet exemplaire, que se doit ériger le tabernacle de l'Église militante, ainsi qu'il fut dit mystérieusement à Moyse : Regarde et fais selon l'exemplaire, qui te fut montré sur la montagne. « *Ad cujus exemplaris imitationem erigendum est tabernaculum militantis Ecclesiae* ». De l'Exemplaire éternel et indivisé, découlent des natures créées et des perfections naturelles diverses, selon leur participation au souverain Bien ; comme une seule créature ne pouvait en épuiser la richesse infinie, Dieu a constitué de diverses espèces de choses, la plénitude de l'univers. Ainsi du Verbe Incarné, comme du principe originel de grâce, de la plénitude duquel tous nous avons reçu, et comme du miroir, où brille la plénitude et la beauté de toute sainteté et sagesse, dérivent divers états, degrés et ordres, selon la distribution variée des dons et le mode varié de l'imitation de cet exemplaire. « *Diversi status, gradus et ordines secundum variam distributionem donorum et varium imitandi modum exemplariter derivantur* ». En eux d'après sa participation multiforme, la

(1) Op. s. Bonav., t. III, p. 776, col. 2.

Digitized by Google

perfection surabondante du Christ est distribuée, de telle sorte qu'elle se trouve en même temps en tous, mais cependant qu'elle ne brille pas en un seul, selon la totalité de sa plénitude. En chaque degré et état, elle se trouve dans la mesure convenable, selon que chacun reçoit plus ou moins l'influence de cet exemplaire et s'approche de son imitation. « *Secundum quod plus et minus istiusmodi exemplaris influentiam suscipit, et ad ipsuis imitationem accedit* » (1).

Si nous désirons réunir, en une description, les caractères propres à l'imitation du Christ, nous pouvons recourir, *mutatis mutandis*, à la définition, que le Docteur séraphique nous donne de la perfection religieuse, par la profession des trois conseils évangéliques. « *Imitatio Christi est conformitas viatoris ad Christum, per illud virtutis habitum, quo declinantur mala, efficiuntur bona et perferuntur adversa* » (2). Il faut bien peser les deux éléments de conformité avec le Christ, que le saint Docteur enferme, dans ce qu'il appelle « *perfectionis notificationem* ». Ces deux éléments sont : d'abord *l'un intérieur, de constitution :* la présence de la grâce qui fait de nous un organisme surnaturel. De même que le Christ résulte de l'union en une seule personne, de l'humanité avec la divinité, ainsi le chrétien naît de l'union de la nature avec la grâce déiforme. Ensuite l'*élément extérieur d'activité.* A ces puissances d'agir surnaturelles et surnaturalisées, correspond tout un ordre d'action surnaturelle. « *L'Imitation du Christ est donc la conformité au Christ de l'homme voyageur, par le moyen d'un habitus de vertu surnaturel, qui l'aide à fuir le mal, à faire le bien et à supporter l'adversité* ».

Voilà ce que nous appelons la dogmatique de l'*Imitation du Christ*. Ce sont les fondements derniers, sur lesquels reposent tous les développements que l'on peut faire sur ce sujet. Ce sont les principes ultimes auxquels on est amené, lorsqu'on veut en donner l'explication dernière. C'est manifestement à l'élément intérieur de l'*Imitation du Christ,* que fait allusion le premier chapitre du second livre. *Regnum Dei intra vos est, dicit Dominus... Est enim Regnum Dei pax et gaudium in Spiritu sancto, quod non datur impiis.* Ce royaume, c'est la grâce sanctifiante, c'est la paix et la joie qu'elle produit dans l'âme, après l'expulsion progressive du péché.

(1) Op. S. Bonav., t. VIII, Apologia Pauperum, c. II, p. 242-43.
(2) Id., t. VIII, Apol. Paup., c. III, p. 245.

Digitized by Google

On comprend comment *Imitatio Christi* est le titre central, qui énonce adéquatement la doctrine des quatre livres de Thomas a Kempis. Le Christ est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Tout part de Lui, tout se rapporte à Lui. Or comment cette médiation unique sera-t-elle appliquée à l'homme libre ? Par l'*Imitation du Christ*, qui consiste à recevoir et utiliser librement la grâce intérieure, méritée pour nous par le Christ. Cette grâce est d'abord une rédemption du péché, une résurrection de la mort spirituelle produite par le péché. C'est ensuite un développement, un perfectionnement, dans la voie qui mène à Dieu par le Christ. C'est lui le divin Médiateur, qui doit nous conduire au Père, si nous le suivons. « *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare* » (1).

Ascético-mystique de l'Imitation de Jésus-Christ

La dogmatique nous apprend ce qui est dans l'ordre surnaturel, l'ascético-mystique étudie l'activité surnaturelle et ses orientations. La dogmatique étudie la statique et l'anatomie, l'ascético-mystique, la dynamique et la physiologie. Cette grâce surnaturelle existant à l'état de puissance, doit passer à l'acte, comme l'arbre qui donne ses fleurs et ses fruits. Cette doctrine nous est transmise, surtout par l'expérience des saints, qui ont éprouvé en eux-mêmes ses manifestations et les ont notées, pour l'édification des âmes. Comment et dans quel ordre se réalise en chacun de nous, l'Imitation du Christ, qui a dit : « *Je suis la voie, la vérité, la vie* » ? Ce texte nous suggère la réponse : *Par la voie purgative, illuminative et unitive ou perfective.*

Le Docteur séraphique nous expose cette doctrine dans son admirable opuscule : *Incendium Amoris*. Son titre est suggestif : Comment embraser notre cœur de l'incendie de l'amour? Toute l'armature de cet écrit repose sur la Triple voie: *De Triplici via.*

« *Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni. Purgatio ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem, perfectio ad caritatem; quibus perfecte adeptis, anima beatificatur, et secundum quod circa haec versatur, suscipit meriti incrementum. In horum igitur trium cognitione pendet scientia totius sacrae Scripturae, pendet meritum vitae aeternae* » (2).

(1) Matth. 11, 27. — Luc, 10, 22.
(2) Op. S. Bonav. t. VIII p. 3.

Digitized by Google

Voici un texte vraiment d'or, dont toutes les paroles doivent être pesées. « Le triple sens de l'Écriture (1) correspond *aux trois actes hiérarchiques de la purification, de l'illumination et de la perfection*. La purification mène à la paix, l'illumination à la vérité, la perfection à la charité. Lorsque l'âme les possède parfaitement, elle est constituée en béatitude, et suivant qu'elle en vit, elle acquiert l'accroissement du mérite. Dans la connaissance de ces trois étapes se trouve la science de toute l'Écriture, et aussi le mérite de la vie éternelle ».

Ce texte nous apprend le terme de la triple voie; le suivant nous renseigne sur le comment. « *Necesse est... ascendere secundum triplicem viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsione peccati, illuminativam quae consistit in imitatione Christi; unitivam quae consistit in susceptione Sponsi* » (2). « Il faut faire l'ascension spirituelle selon la triple voie : purgative qui consiste dans l'expulsion du péché ; illuminative qui consiste dans l'*Imitation du Christ ;* unitive qui consiste dans la réception de l'Époux ». Il faut remarquer dans ce texte l'expression : *Imitation du Christ*. Elle prend toute sa valeur quand, lisant le développement que le saint Docteur en donne, on le voit conclure son chapitre, par la déclaration suivante. Pour lui, l'imitation du Christ se ramène à la Croix : « *Unde ipsa Crux est clavis, porta, via et splendor veritatis, quam qui tollit et sequitur, juxta modum praeassignatum, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* (3). Tout se manifeste dans la Croix ; c'est pourquoi elle est la clé, la porte, la voie et la splendeur de la Vérité. Celui qui la prend et qui suit Jésus, d'après le mode que nous avons assigné, *celui-là ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie* ». Remarquons en passant, que cet extrait se termine par le texte, cité dans le premier verset du premier livre de l'*Imitation* de Thomas a Kempis. Pour bien comprendre les rapprochements d'idées que nous suggérons, il faut avoir toujours vivement devant les yeux le résumé suivant :

(1) L'auteur fait allusion au triple sens mystique de l'Écriture : moral, allégorique, anagogique. Le premier nous rappelle notre qualité d'être moral et responsable. — Le second nous fournit par métaphore, des lumières sur le surnaturel. — Le troisième élève notre âme aux désirs des choses éternelles.

(2) Id. ibid. p. 12,

(3) Id. ibid. p. 14.

Digitized by Google

Voie purgative — expulsion du péché — paix.
Voie illuminative — imitation du Christ — vérité.
Voie unitive — réception de l'Époux — charité.

Quelques commentaires ne seront pas inutiles, pour comprendre la doctrine de saint Bonaventure. Il faut se pénétrer de cette déclaration du Docteur Séraphique : « *Gratia est medium uniendi quantum ad cognitionem et amorem ; quantum ad quem modum multum distat Deus a peccatoribus* » (1). La grâce est un moyen d'union par la connaissance et l'amour ; quant à cette manière d'être, Dieu est infiniment éloigné des pécheurs ». C'est donc par ses activités spirituelles que l'homme atteint à l'union divine ; et ces activités sont l'intelligence et la volonté. Mais, parce que nous ne sommes pas créés dans la pureté originelle, il y a en nous un obstacle à l'union avec Dieu, le péché. Aussi le premier travail de notre vie morale consistera surtout, avec le secours tout puissant de la grâce, à *expulser de notre être le péché et ses suites*. Puis, avec la cicatrisation progressive de nos blessures, *in naturalibus*, notre intelligence et notre volonté seront à même de réaliser l'union à Dieu. La sainteté que nous devons réaliser, est donc *une sainteté restaurée ;* elle suppose la guérison de notre être, avant qu'il puisse atteindre, par l'ascension de grâce, à l'adhérence totale à Dieu.

Une difficulté arrête habituellement ceux qui, au lieu de stades d'évolution vitale, ne voient que des concepts de classements, dans la triple voie purgative, illuminative, unitive. Comme les concepts sont exclusifs les uns des autres et forment des cadres rigides, ils ne savent à quel stade rapporter tel ou tel acte, tel ou tel phénomène spirituel. Il en est de ces trois voies, comme des ordres des esprits célestes. « *Quamvis omnes ordines a dono caritatis et ardoris denominari possent, quia tamen donum illud in supremo ordine praecellit, solus ille ordo ab eo debet denominari* » (2). Ils sont dénommés par l'acte formel qui prédomine dans leur vie. Les Anges ont l'amour, comme les Séraphins, mais pas au même degré. Ainsi en est-il de la triple voie. On appelle voie purgative, le stade où prédomine dans l'âme la sollicitude de l'expulsion du péché ; voie illuminative, le stade où l'intelligence travaille surtout à s'imprégner de la connaissance de Jésus-Christ

(1) Op. S. Bonav., t. II, p. 636, col. 2, n. 7.
(2) Id., t. II, p. 249 ad. 2.

Digitized by Google

Sauveur, législateur et exemplaire de notre perfection ; la voie unitive est celle, où prédomine l'activité volontaire, même dans la connaissance, par la connaissance d'amour. Les cadres ont ainsi une élasticité suffisante, pour englober les différents actes de notre vie surnaturelle.

Mgr Puyol qui préfère les appellations : *incipientes, proficientes*, *perfecti,* à celles de la triple voie, écrit : « Les modernes ont remplacé cette division, si sage et si claire, par la distinction des voies purgative, illuminative, et unitive, qui ne fait sans doute que reproduire, mais en termes quelque peu confus, la division des anciens. Or l'Imitation n'est pas un livre de de commençants... » (1).

N'en déplaise à Mgr Puyol, les modernes n'ont rien à voir dans le crime qu'on leur reproche. Si saint Thomas est un ancien, saint Bonaventure, son contemporain et ami, l'est aussi ; et c'est de lui que nous tenons les termes, voie purgative, illuminative, unitive. Si les modernes se sont ralliés à la manière de voir du Docteur Séraphique, c'est qu'ils y ont trouvé un progrès dans la compréhension de la doctrine spirituelle. Ces trois qualificatifs en effet, ajoutés au substantif *voie*, expriment vivement le caractère, propre à chaque stade successif de la voie spirituelle. C'est un enrichissement de la métaphore *voie*, *chemin,* dont jusqu'alors on relevait seulement le point de départ, le milieu et le terme. On peut se demander en quoi consistent, ce point de départ — ce milieu intermédiaire — ce terme ? On répond à cette question, par les trois idées, purification, illumination, perfection ou union.

La remarque de Mgr Puyol nous paraît d'autant plus étonnante, que versé dans la connaissance de l'*Imitation de Jésus-Christ,* il aurait pu constater, que sa terminologie est conforme à la triple voie de saint Bonaventure. Thomas a Kempis en est si bien imprégné, que c'est cette terminologie, qui vient sous sa plume, au cours de ses développements. Il ne parle pas *d'incipientes,* de *proficientes,* mais bien de *purgatus, illuminatus*. Pour s'en convaincre il suffit de consulter la belle concordance de Rayner Storr (2). Voici les principaux exemples.

Nous lisons au chapitre IV du livre III *de la Consolation*

(1) Mgr Puyol : *La Doctrine de l'Imitation,* p. 95 et 96, Paris. Retaux, 1898.
(2) Rayner Storr, *Concordance... de Imitatione Christi*, 1910, Oxford.

Digitized by Google

Intérieure (1). *Sunt alii qui intellectu illuminati et affectu purgati, ad aeterna semper anhelant, de terrenis graviter audiunt, necessitatibus naturae dolenter inserviunt* ». Il en est d'autres qui *illuminés* dans leur intelligence, *purifiés* dans leurs affections, halètent sans cesse vers les choses éternelles, n'entendent qu'à regret les choses de la terre, n'obéissent qu'avec peine aux nécessités de la nature. Voilà, si nous ne nous trompons, la triple voie de saint Bonaventure. *Intellectu illuminati,* c'est la voie illuminative, *affectu purgati,* la voie purgative et *ad aeterna semper anhelant*, la stabilité de l'union, qui dirige *toujours* les aspirations vers les choses éternelles.

« *Et nisi me ad hoc praeparavero, quod velim libenter ab omni creatura despici et relinqui, atque penitus nihil videri, non possum interius pacificari et stabiliri, nec spiritualiter illuminari, neque tibi plene uniri* (2). Et si je ne me dispose de telle sorte, que je consente à être volontiers méprisé et délaissé par toute créature, aussi bien qu'à être en tout compté pour rien, je ne puis être intérieurement *pacifié et stabilisé,* ni spirituellement *illuminé,* ni Vous être *uni* pleinement ». Si vous vous rappelez que la purification conduit à la paix d'après le Docteur Séraphique, vous avez de nouveau la triple voie dans ces termes : *pacificari, illuminari, uniri.* Même à la différence du texte précédent, en cet endroit, Thomas a Kempis observe la progression des trois voies.

« *Sed ad radicem securim ponamus, ut purgati a passionibus, pacificam mentem possideamus* (3). Mais portons la hache à la racine, afin que purifiés de nos passions, nous possédions notre âme dans la paix ». Nous voici dans le premier livre, qui traite de la voie purgative. Ce sont bien les expressions relevées plus haut : *via purgativa — ad pacem ducit,* que nous retrouvons ici : *purgati a passionibus — pacificam mentem possideamus.*

A propos des tentations, nous relevons un de ces termes : *in iis homo humiliatur, purgatur et eruditur.* Dans les tentations l'homme est humilié, *purifié,* et instruit (4). « *Melius est modo purgare peccata et vitia resecare, quam in futuro purganda reservare* » lisons-nous toujours dans le premier livre. « Mieux vaut dès maintenant nous purifier de nos péchés et retrancher nos vices, que de les réserver à la purification, dans

(1) Mgr Puyol. *De Imitatione Christi* L. III, c. IV, p. 119, v. 22.
(2) Id. L. III, c. XLI, p. 208, v. 8.
(3) Id. L. I, c. XI, v. 14, p. 21.
(4) Id. L. I, c. XIII, v. 5, p. 24.

Digitized by Google

l'autre monde » (1). Impossible de ne pas noter, *purgare peccata, et in futuro purganda.*

Le second livre nous rappelle la même doctrine, par les paroles suivantes : « *Si recte tibi esset et bene purgatus esses, omnia tibi in bonum cederent et profectum* (2). Si tu étais dans la rectitude et *bien purifié,* tout contribuerait à ton bien et à ton avancement ». Toujours le même *purgatus.*

Admirez la belle figure de cette prière du troisième livre. *Tu scis quid expediat ad profectum meum et quantum deservit tribulatio, ad rubiginem vitiorum purgandam* (3). Seigneur, vous connaissez ce qui est expédient à mon progrès, et combien la tribulation sert à purifier la rouille des vices. *Rubiginem purgandam.* Enfin le livre quatrième y fait allusion dans le verset suivant. « *Raro totus collectus, rarissime ab omni distractione purgatus !* » Comme je suis rarement recueilli, et très rarement *purifié* de toute distraction ! *Purgatus,* voilà bien une expression que Thomas a Kempis s'était convertie en chair et en sang (4). Si nous voulons résumer toute cette doctrine, lisons la belle prière « *Oratio pro purgatione cordis et coelesti sapientia* ». Nous y rencontrerons des détails, surtout sur la triple voie (5). Le verset 17 « *Da virtutem corroborari.. ubi omnia afflictio spiritus* », est une prière de purification. Le verset 19, « *Da mihi Domine coelestem sapientiam... intelligere* », c'est la voie illuminative et unitive.

Le même plan, plus apparent encore, se retrouve dans la prière « *Pro illuminatione mentis* » (6). Le premier verset d'introduction s'adresse à Jésus, pour qu'Il chasse les ténèbres. Les versets 19-21, *Cohibe — Pugna — Impera,* décrivent manifestement la vie purgative. Le verset 22, *Illumina...* la voie illuminative. Enfin 22-26, *Effunde... Eleva mentem... Rape me... Junge me Tibi...* implorent magnifiquement la vie unitive. L'illumination intérieure nous est proposée dans sa condition nécessaire, *la purification par le renoncement à nous-mêmes* et dans son terme l'*amour enflammé qui dépasse toute raison : Si rationi tuae magis inniteris vel industriae, quam virtuti subjectivae Jesu Christi, raro et tarde eris homo*

(1) Mgr Puyol. L. I, c. XXIV, v. 6, p. 59.
(2) Id. L. II, c. I, v. 40, p. 74.
(3) Id. L. III, c. L, v. 27, p. 235.
(4) Id. L. IV, c. I, v. 22, p. 268.
(5) Id. L. III, c. XXVII, v. 16-21, p. 177-178.
(6) Id. L. III, c. XXIII, n. 18-26.

Digitized by Google

illuminatus, quia Deus vult nos sibi perfecte subjici, et omnem rationem per inflammatum amorem transcendere (1).

Attende verba mea, quae corda accendunt, et mentes illuminant, inducunt compunctionem et variam ingerunt consolationem (2). Porte attention à mes paroles qui enflamment les cœurs, illuminent les esprits — *voie illuminative* — font naître la componction — *voie purgative* — et introduisent la consolation de diverses manières — *voie unitive*.

Ideo tam pauci illuminati et liberi intus efficiuntur, quia seipsos ex toto abnegare nesciunt (3). Pas d'illumination, sans la liberté qu'opère la purification, par le détachement du créé que nous sommes.

Jésus doit illuminer notre aveuglement par la clarté de sa présence ; Il doit nous ignifier et nous faire défaillir en nous-mêmes, parce qu'Il est l'amour purifiant les cœurs et illuminant l'intelligence. « *Illumina caecitatem meam claritate presentiae tuae... Amor corda purificans et intellectum illuminans* » (4).

Si nous voulons qu'on nous parle *d'union* : « *Si debes habere pacem et unionem veram, oportet quod totum adhuc postponas et te solum prae oculis habeas*. Cette *paix*, que Jésus opère dans nos âmes, est en tant que Rédempteur du péché ; quant à *l'union* elle sera réalisée par Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes » (5).

Quelles sont les conditions de l'*union fruitive ?* « *Hi ad veram puri cordis libertatem et jucundae familiaritatis meae gratiam non pertingent, nisi integra resignatione et quotidiana sui immolatione prius facta, sine qua non stat nec stabit unio fruitiva*. Il faut donc se renoncer et s'immoler tous les jours, pour goûter la liberté du cœur et la grâce de l'agréable familiarité de Dieu ; sans cela ne peut s'établir ni persévérer *l'union fruitive*. Que fait alors Thomas a Kempis ? En trois versets il reprend le renoncement à soi-même, pour conclure d'abord *à la paix : frueris magna interna pace* — ensuite *à la lumière : et tenebrae non conculcabunt te* — et enfin *à la vie éternelle*

(1) Mgr Puyol. L. I, c. XIV, v. 11, p. 29.
(2) Id. L. III, c. XLIII, v. 2, p. 210.
(3) Id. L. IV, c. VIII, v. 9, p. 289.
(4) Id. L. IV, c. XVI, v, 6 et 12, p. 311 et 312.
(5) Id. L. II, c. V, v. 13, p. 81.

Digitized by Google

pour Dieu : et mihi aeternaliter vivere. Ce qui, une fois encore, est bien la triple voie (1).

Enfin le chapitre treizième du quatrième livre nous présente une admirable prière lyrique, pour souhaiter et demander l'union et la fruition (2). *Quis mihi det... ut fruar te sicut desiderat anima mea... et ego tibi* (loquar) *sicut solet dilectus ad dilectum loqui et amicus cum amico convivari?* Qui me donnera *de jouir de vous* comme le désire mon âme, et de vous parler comme celui qui est aimé à son bien-aimé, et l'ami qui vit avec son ami. — *Hoc oro, hoc desidero, ut tibi totus uniar.* Ce que je demande, ce que je désire c'est de vous être *totalement uni.* — *Quando ero tecum totus unitus et absorptus.* Quand vous serai-je *uni tout entier* et absorbé tout en vous? — *Sic nos pariter in unum manere concede.* Ainsi accordez-moi que nous demeurions *un dans une sainte égalité.* — *In quo complacuit animae meae habitare omnibus diebus vitae meae.* Vous dans lequel il a plu à mon âme *d'habitér* tous les jours de sa vie. — *Non est aliud quod gratius donare queam, quam ut cor meum Deo meo totaliter tribuam et intime conjungam. Tunc exultabunt omnia interiora mea, quum perfecta fuerit unita Deo anima mea.* Se donner tout à Dieu, se joindre intimement à Lui, lui être parfaitement uni, voilà ce qu'il demande et souhaite. Alors Dieu me dira : Si tu veux être avec Moi, Moi Je veux être avec toi. Et je lui répondrai : Daignez, Seigneur, rester avec moi, moi je veux être avec Vous. Car tout mon désir, *c'est que mon cœur vous soit uni. Hoc est totum desiderium meum, ut cor meum tibi sit unitum.*

Voilà, nous semble-t-il, des rapprochements assez caractéristiques. Ils nous paraissent plus probants que bien d'autres, faits avec les auteurs et les *proposita* des Frères de la Vie Commune.

L'Ordre des quatre livres dans le manuscrit de 1441.

Tout le monde a relevé la divergence qui existe entre la généralité des manuscrits, presque toutes les éditions et le manuscrit de 1441. Quelle est la bonne version? Appuyé sur un texte de saint Bonaventure, nous estimons que la version du manuscrit de Thomas a Kempis, est préférable.

Ouvrons le beau commentaire sur saint Luc, au chapitre XIV. C'est à propos du verset 15 : *Beatus qui manducabit panem in*

(1) Mgr Puyol. L. III, c. XXXVII, v. 12-15, p. 200.
(2) Id. L. IV, c. XIII, per totum, p. 304-206.

Digitized by Google

regno Dei! Le Docteur Séraphique nous y fait remarquer, que le pain que nous mangeons est un pain spirituel. En cette vie, nous le mangeons *sacramentellement,* par l'Eucharistie ; en l'autre, nous le mangerons *spirituellement,* dans la Vision intuitive. Mais, de même qu'on n'arrive au repos qu'après six jours de travail, on n'arrive à cette manducation éternelle qu'après avoir mangé six pains, préparatoires à ce festin du ciel.

Le premier est le pain de la douleur de la pénitence.
Le second est le pain du labeur de la justice.
Le troisième est le pain de l'instruction de la doctrine.
Le quatrième est le pain du Sacrement de l'Eucharistie.
Le cinquième est le pain de la consolation intérieure.
Le sixième est le pain de la contemplation supérieure.
Le septième et définitif est le pain de la réfection éternelle (1).

(1) Op. S. Bonav., t. VII, p. 369, n° 33 et seq. N° 33 « Et nota, quod cibus ille, qui erit in regno Dei, non erit cibus carnalis, sed spiritualis. Et iste panis est Verbum increatum et Verbum incarnatum ; quem quidem panem manducamus *in via Sacramentaliter*, secundum illud primae ad Corinthios, v. 28 : « Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat » ; *in patria* vero manducabimus *spiritualiter*, videndo facie ad faciem ; Joannis sexto v. 52 : « Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum » ; quia decimo septimo, v. 3, « haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum ». Hic panis promittitur nobis edendus post egressum de hac vita ; « cum dederit dilectis suis somnum, ecce, haereditas Domini, filii ; merces, fructus ventris » (Ps. 126, 2 et 3). *Sicut enim nemo venit ad somnum quietis nisi per senarium laboris, sic istius panis manducationem praecedit, senarius panum, qui sunt praeparatorii ad illum cibum aeternum, quem manducabimus in patria.*

N° 34. Primus panis est *doloris poenitentiae ;* Psalmus 41. 4 « Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte ; et iterum Psalmus 126, 2 « Surgite, postquam sederitis, qui manducatis panem doloris ». De hoc pane dicitur in figura Genesis vigesimo primo v. 14 : Dedit Abraham Agar « panem et utrem aquae » et illa abiit in desertum. — Secundus est panis *laboris justitiae ;* Genesis tertio v. 19 « in sudore vultus tui vesceris pane tuo » ; Psalmus 127, 2 « Labores manuum tuarum quia manducabis ; beatus es et bene tibi erit ». — Tertius est panis *instructionis doctrinae :* Matthaei quarto v. 4. « Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei ». De hoc dicitur Threnorum quarto, v. 4 « Parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis » — Quartus est *panis Sacramenti Eucharistiae,* de quo Joannis sexto v. 52 « Panis quem ego dabo, caro mea est » etc. ; et Matthaei vigesimo sexto v. 26. « Coenantibus autem eis, accepit Jesus panem ». — Quintus est panis *Consolationis internae ;* primi Regum trigesimo v. 11 et 12 « Dederunt puero Aegyptio panem, quem cum comedisset, reversus est spiritus ejus et refocillatus est » ; et Sapientiae decimo sexto v. 20 : « Panem de coelo praestitisti eis omne delectamentum in se habentem ». — Sextus est *panis Contemplationis supernae,* de quo Genesis quadragesimo nono v. 20 « Aser, pinguis panis ejus et praebebit delicias regibus ». Proverbiorum nono v. 5 » « Venite et comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis » ; Ecclesiastici decimo quinto v. 3. Cibabit illum pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum ».

Digitized by Google

Cet allégorisme peut ne pas agréer à nos habitudes d'esprit, mais il renferme un enseignement. Manifestement l'auteur subdivise, chacune des trois voies, en deux parties. Deux choses sont à remarquer dans son texte. D'abord, le pain de l'Eucharistie, intercalé avant la Consolation intérieure. Or cet ordre nous est présenté comme un ordre de succession réelle. Les termes de *preparatorii* et *praeambulos* en font foi. L'Eucharistie est donc l'achèvement de l'Illumination, qui nous mène au premier stade d'union : la Consolation intérieure. Ensuite il faut remarquer le terme de *panis consolationis internae. Consolatio interna* est précisément le titre du quatrième livre (1), dans le manuscrit de 1441.

Que cette remarque générale suffise pour l'instant, nous développerons ses conséquences, en traitant des quatre livres en particulier. Notons seulement la richesse des doctrines spirituelles, éparses dans le commentaire sur saint Luc, du Docteur Séraphique. Après avoir établi le sens littéral, il profite de toutes les occasions, pour y ajouter un sens spirituel. Cet ouvrage a dû jouir d'un grand succès, dans les milieux préoccupés surtout de spiritualité.

P. SYMPHORIEN,
O. M. C.

(A suivre.)

N° 35. Per hos sex panes venitur ad septimum de quo hic : *Beatus, qui manducabit panem in regno Dei.* Sed multi ita sunt miseri, quod non possunt venire de pane ad panem ; unde ad panem illius coelestis convivii non veniunt, quia *panes alios praeambulos* manducare nolunt. — In figura horum septem panum Matthaei decimo quinto v. 36 « Accipiens Jesus septem panes benedixit ». Incipiendo namque a pane doloris poenitentiae, pervenitur ad *panem refectionis aeternae* quem qui manducaverit non habebit ulterius *defectum :* Joannis sexto v. 35. « Ego sum panis vitae ; si quis venit ad me non esuriet » ; quia nec habebit *fastidium,* secundum illud Ecclesiastici vigesimo quarto v. 29-31. » Qui edunt me adhuc esurient, qui bibunt me adhuc sitient ; qui audit me non confundetur « usque ibi » qui elucidant me vitam aeternam habebunt.

(1) ALIAS troisième des éditions et manuscrits.

Digitized by Google

LE TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE [1]

INTRODUCTION

LA SITUATION RELIGIEUSE AU COMMENCEMENT DU XIIIme SIÈCLE

Durant la seconde moitié du douzième siècle, les masses populaires de l'Europe méridionale sont agitées d'aspirations rénovatrices à base religieuse, mais anti-ecclésiastique. Le souci des richesses temporelles prédomine dans l'Église, au détriment de sa mission apostolique. Évêques et abbés, devenus seigneurs temporels sous le régime féodal, manient trop souvent l'épée beaucoup mieux que la houlette. Des laïcs sans vocation s'emparent des offices ecclésiastiques et accumulent les bénéfices, offices et bénéfices achetés à prix d'or.

Dans nombre de monastères, l'opulence et les habitudes guerrières ont fait disparaître la ferveur primitive. Dans la grande famille monastique, seuls les Cisterciens, les Chartreux et les Camaldules se maintiennent à la hauteur de leur vocation. Mais leur vie consacrée tout entière au travail des mains, à la prière, à la pénitence, ne laisse point place au ministère des

(1) Conférences données au Collège International des FF. MM. Capucins au Couvent de Saint-Laurent de Brindes à Rome, par le T. R. P. Frédégand d'Anvers, Docteur ès Sciences morales et historiques de l'Université de Louvain, Archiviste général de l'Ordre, Avril-Mai 1921.

La Traduction française de ces Conférences, faites en italien, est due à la bienveillance du Révérendissime P. Venance de l'Isle-en-Rigault, auquel les «*Études Franciscaines*» offrent leurs respectueux remerciements (N. D. L. R.).

Digitized by Google

âmes, et les âmes meurent de faim et de soif faute de prédicateurs qui joignent au prestige de la parole celui de l'exemple.

Papes, Conciles, Synodes multiplient lois et décrets pour imposer aux Clercs l'observance du célibat, mais l'égoïsme et la sensualité de ceux-ci rendent lois et décrets lettre morte.

Il était fatal que la vie peu exemplaire des pasteurs exerçât une influence déplorable sur le troupeau qui, sevré d'un enseignement sérieux, vivait dans l'ignorance et la superstition.

Il n'est donc pas étonnant qu'en de telles conditions des courants réformateurs se soient produits là où la vie religieuse, ou tout au moins la religiosité, était plus intense. Il n'est point d'abus, d'excès, de vice, qui n'attire une réaction, laquelle tôt ou tard rétablit l'ordre. Au fur et à mesure que l'idéal évangélique était trahi et abandonné par ses ministres, il était embrassé avec une ferveur toujours croissante par les humbles de cœur et les pauvres d'esprit, qui opposaient aux assoiffés d'honneur et d'or le Christ et ses Apôtres.

L'excès des préoccupations temporelles au sein de l'Église, l'incapacité et l'indignité d'une grande partie du clergé, l'ignorance, les passions et la brutalité des masses ouvraient ainsi un vaste champ au zèle apostolique, mais en même temps fournissaient un terrain singulièrement propice à la diffusion de l'erreur. Et de nobles aspirations vers une vie chrétienne exemplaire inspirée des premiers chrétiens, mal dirigées ou honteusement exploitées, vinrent se briser dans la rébellion et se dessécher dans l'hérésie. (1)

Les Réformateurs qui, sous prétexte de restaurer l'Église déchue, tombèrent dans la révolte et l'erreur, peuvent se ranger en trois groupes principaux : les Amalriciens, les Cathares ou Albigeois et les Vaudois. Tels sont les trois grands courants entre lesquels se divise l'hérésie au XIIe siècle, et on peut y rattacher toutes les erreurs dogmatiques, morales, mystiques et sociales, si nombreuses au Moyen-âge.

Les *Amalriciens*, sectateurs d'Amaury de Bène, professeur de Théologie à Paris, enseignent le Panthéisme: Dieu n'a pas de personnalité propre, il existe seulement dans les créatures, chacun le possède tout entier en soi-même pourvu qu'il ait conscience de l'habitation de Dieu dans l'âme. Quand cette habitation est parfaite, elle confère l'impeccabilité, car Dieu qui

(1) HERGENROETHER, *Histoire de l'Église*. Trad. Bélet T. IV, p. 197 ss. Paris 1888. A. Dufourcq, *Histoire de l'Église*. T. IV, 1049-1300, p. 231 ss. Paris, 1911.

Digitized by Google

agit dans l'homme ne peut pécher. On voit quelles conséquences morales devait entraîner une telle doctrine.

Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, des hérétiques de ce genre cherchèrent à semer la discorde parmi les Franciscains, et plus spécialement parmi les Tertiaires, en Italie, en France, en Allemagne et dans les Pays-Bas. La branche des Béguins ou Bégards, dits « du libre esprit », provient de l'hérésie Amalricienne. (1)

Plus importante est l'hérésie *Cathare* ou Albigeoise. Celle-ci s'attaque directement à la religion catholique pour la renier et lui substituer une religion nouvelle, qui a sa métaphysique, ses sacrements, son dogme, sa morale et sa hiérarchie. Elle se propagea rapidement, favorisée par les abus de l'Église romaine, bien qu'ils n'en eussent été que la cause occasionnelle, car on doit faire remonter l'origine au dualisme de Marcion et de Manichée, principaux hérétiques des IIe et IIIe siècles.

Le point de départ de la doctrine cathare est en effet le dualisme : l'âme a été créée par le principe bon, le corps est l'œuvre du principe mauvais d'où procède tout ce qui est mal ; dès lors toute action corporelle est nécessairement viciée, et par conséquent mauvaise. Par suite, les Cathares condamnaient le mariage comme immoral. Ils condamnaient en outre le serment, la guerre, la peine de mort, comme contraires à la vie de l'âme. A la résurrection des corps ils opposaient la métempsycose et défendaient de tuer les animaux.

Ils ne reconnaissaient aucune autorité temporelle, car, suivant eux, celle-ci procède du Dieu mauvais. Aussi l'Église romaine, établie sur l'autorité temporelle et les biens de la terre, était à leurs yeux la grande ennemie. Ils s'élevaient avec véhémence contre ses ministres, ses institutions et ses pratiques, à savoir : les sacrements, le saint sacrifice de la Messe, le culte des Saints, de la Croix et des images, les églises, les dîmes, etc.

Cette doctrine, propagée par des hommes aux dehors austères, trouva un accueil empressé dans la noblesse et dans le peuple.

En Italie, ses partisans se multiplièrent rapidement, surtout en Piémont, en Lombardie, en Vénétie, en Toscane et dans les Marches, où ils se divisèrent en petites églises clandestines gouvernées par des évêques hérétiques.

A Assise même, on rencontre l'hérésie des Cathares ; en 1204,

(1) H. Delacroix. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne* au XIVe siècle. p. 31 ss. Paris, 1900.

Digitized by Google

alors que S. François n'avait que 22 ans, les Assisiates élurent pour podestat un Cathare, Giraldi di Gilberto, et c'est seulement lorsque le Pape Innocent III eut lancé l'interdit contre la ville, que les citoyens revenus à des meilleurs sentiments nommèrent un podestat catholique.

Là où l'hérésie cathare put s'implanter, elle exerça la plus désastreuse influence. La triple négation des dogmes, de l'autorité, soit civile, soit ecclésiastique, et de la sainteté du mariage, précipita les foules dans l'incrédulité, l'anarchie et l'immoralité. De plus, la haine des Cathares pour la matière créée, pour la nature envisagée comme principe de tout mal, produisit un sombre pessimisme, qui arracha au cœur des peuples la joie de vivre en vrais enfants de Dieu et l'amour de la création œuvre de Dieu, joie et amour qui sont les fleurs les plus suaves du Christianisme.

Parmi tous les hérétiques du Moyen-âge, les Cathares furent les plus dangereux et les plus hardis. Ils suscitèrent contre l'Église les plus insolentes révoltes, et, dans le Midi de la France, on dut entreprendre une véritable croisade pour les réduire. Si en Italie, on put les tenir en respect sans recourir à une répression aussi sanguinaire, on le doit surtout à l'action pacificatrice de S. François et de ses fils. Plus puissants que l'épée de Simon de Monfort furent le « pax et bonum » et le Cantique des créatures du Poverello Séraphique (1).

A l'encontre des Cathares, les *Vaudois* prétendaient, non pas instituer une religion nouvelle, mais ramener l'Église Romaine à la vie apostolique que l'appât des richesses terrestres lui avait fait abandonner. Le promoteur de ce mouvement fut un riche marchand de Lyon, Pierre Valdo. Voulant remettre en honneur la pauvreté enseignée dans l'Évangile, il commença par la pratiquer lui-même, distribuant sa fortune aux indigents, pûis vêtu en pauvre, il se mit à prêcher la pénitence et le renoncement aux biens de la terre.

Au commencement tout alla bien. Venu à Rome, Valdo vit son projet de remettre en honneur la pauvreté volontaire approuvé par le Pape Alexandre III. Mais ni Valdo, ni ses

(1) J. Guiraud. *Cartulaire de N. D. de Prouille, précédé d'une étude sur l'Albigéisme Languedocien aux XIIe et XIIIe siècles,* T. I, p. XIX et ss. Paris, 1907.

E. Broeckx. *Le Catharisme, Etude sur les doctrines, la vie religieuse et morale, l'activité littéraire et les vicissitudes de la secte cathare avant la croisade.*

Abondante bibliographie p. XV-XX. Hoogstraten, 1916.

Digitized by Google

disciples, ne surent ou ne voulurent se maintenir dans l'obéissance à leur Mère la Ste Église. Alexandre III leur avait défendu de prêcher, à moins qu'ils n'en fussent priés par les prêtres. A peine de retour à Lyon, ils se mirent à expliquer la Sainte Écriture et à s'élever contre la cupidité du clergé. Pour briser leur obstination, le Pape Lucius III dut les condamner au Concile de Vérone (1184).

Toutefois, constatant que beaucoup de Vaudois cherchaient de bonne foi la réforme de l'Église, le clairvoyant Pontife Innocent III entreprit, non sans succès, l'œuvre de leur conversion. Au moyen de conférences publiques, où régnait un véritable esprit de charité chrétienne, tenues entre Catholiques et Vaudois, plusieurs de ceux-ci, ayant à leur tête Durand de Huesca, se décidèrent à retourner au giron de l'Église, en conservant intact pourtant leur idéal d'abnégation apostolique. Le Pape Innocent approuva leur règle de vie, qui consistait à voyager en prêchant contre les hérétiques, et à vivre pauvres comme les Apôtres, n'acceptant que le nécessaire pour la nourriture et le vêtement et point d'argent. De plus il les exempta de la milice et du serment. La conversion de ce groupe de Vaudois, connus désormais sous le nom de « pauvres catholiques », eut lieu à Pamiers dans l'extrême Sud de la France, en 1206 ; cette même année, François abandonnait la maison paternelle pour vivre selon l'Évangile. Il est possible qu'il ait eu connaissance des « pauvres catholiques »; en tout cas, l'épisode qui les concerne fut comme un prélude de l'épopée franciscaine.

Mais un grand nombre de Vaudois persévérèrent dans la rébellion, et comme ils ne manquaient pas d'observer extérieurement les préceptes de l'Église, ils ne réussirent que trop à séduire les simples fidèles. En Italie, la secte Vaudoise se propagea spécialement en Piémont et en Lombardie, où ses adhérents, appelés « pauvres Lombards » rompirent ouvertement avec l'Église. Dans les autres pays, du cœur de la France aux extrêmes limites de la Hongrie, les Vaudois se répandirent avec une extrême rapidité. Leur ardente propagande en faveur de la pauvreté évangélique exerça plus tard sur certains milieux franciscains une influence qui n'est point du tout négligeable. Parmi les Frères-Mineurs, les Spirituels, les Fraticelles et les Tertiaires, appelés « pauvres Bégards » ou « Béguins », qui aux XIIIe et XIVe siècles poussèrent l'amour de la pauvreté jusqu'au fanatisme et jusqu'à la révolte, s'inspirèrent en grande partie de l'exemple des Vaudois.

Digitized by Google

Les plaintes de ces derniers touchant la décadence de la société chrétienne étaient, hélas ! souvent fondées, et leur plan de réforme répondait à un besoin réel et urgent. Mais tout leur effort fut rendu stérile par leur révolte obstinée contre l'autorité ecclésiastique et par les erreurs dogmatiques et sociales qu'ils y ajoutaient, entre autres : la négation du purgatoire, de la prière pour les morts, la condamnation du serment et du service militaire (1).

Pour combattre ces hérésies qui menaçaient l'Église et l'État, les Papes instituèrent l'Inquisition, qui fut confiée d'abord aux Évêques avec l'appui des pouvoirs civils (1184). Innocent III lui donna une forte impulsion au Concile de Latran en 1215, mais les résultats ne répondirent pas à son attente. Alors Grégoire IX essaya de sauvegarder la foi au moyen de l'Inquisition Pontificale, indépendante des autorités locales, et la confia ordinairement aux Frères-Prêcheurs et aux Frères-Mineurs.

La répression pénale de l'hérésie, avec l'action combinée des tribunaux ecclésiastiques et séculiers, réussit sans doute à faire disparaître çà et là quelques hérésiarques et prédicateurs de mensonges, mais elle ne put certainement pas réconcilier avec l'Église les masses séduites et soulevées contre elle, ni satisfaire les aspirations des fidèles vers une vie plus chrétienne. Il y fallait l'apostolat évangélique de l'amour fraternel et de l'abnégation volontaire, uni à la soumission complète au Vicaire de J.-C. (2)

Cet apostolat fut surtout l'œuvre de notre Séraphique Père. Dieu le suscita pour faire refleurir dans le monde égaré par les passions et refroidi par l'égoïsme, les vertus éminemment évangéliques de charité, de pénitence et de pauvreté. Le moyen employé par S. François à cet effet fut le Tiers-Ordre, dont nous pouvons maintenant, après cette introduction nécessaire, exposer les origines, le développement, l'organisation, la portée religieuse et sociale.

CHAPITRE I

LES ORIGINES ET LA PREMIÈRE RÈGLE DU TIERS-ORDRE

En examinant la vie religieuse au XIIe siècle, on découvre çà et là parmi les séculiers une tendance à l'association sous la

(1) ALPHANDÉRY. *Les idées morales chez les hétérodoxes latins, au début du XIIIe siècle*. p. 1 ss., p. 100 ss. Paris, 1903.

(2) Cf. HÉFÉLÉ. *Histoire des Conciles*. Trad. française par Leclercq, O. S. B., t. V 2e partie, p. 1119, 1260, 1491, 1534 ss. Paris, 1913.

Digitized by Google

direction spirituelle des religieux, mais sans sortir du siècle. Ainsi nous voyons hommes et femmes se grouper autour des abbayes de Prémontrés, pour observer sous la conduite des Chanoines de saint Norbert un règlement de vie exemplaire (1). Même phénomène autour des Monastères Bénédictins d'Hirschau en Souabe et de Squillace dans la Basse-Italie.

Le fait le plus caractéristique de cette tendance, avant l'apparition du Tiers-Ordre Franciscain, est celui des Humiliés de Lombardie. Quand Innocent III eut donné à cette institution semi-laïque et semi-religieuse une règle et une organisation monastique, ouvriers des deux sexes, prêtres et nobles, s'y affilièrent tout en restant dans le siècle, et formèrent le Tiers-Ordre des Humiliés, avec ses Statuts particuliers (1198-1201) (2).

Les aspirations vers une vie plus conforme à l'idéal évangélique, le danger de l'isolement moral, le besoin d'un secours mutuel, parfois la communauté d'intérêts et de profession, tous ces sentiments firent naître chez les bons un vif désir d'union plus intime, sur le terrain religieux et social, à l'exemple des premières communautés chrétiennes. Jusqu'au commencement du XIIIe siècle, peu arrivèrent à réaliser ce désir. Grâce à S. François, l'union des fidèles pour leur propre sanctification et l'amélioration de la société chrétienne devint un fait universel.

Passé le premier moment de surprise, la vie pauvre et la prédication sincère de S. François et de ses disciples produisirent sur les foules une telle impression qu'elle entraîna non seulement l'adhésion des esprits, mais celle des volontés, et les poussa irrésistiblement vers l'idéal évangélique prêché par la parole et les œuvres des hérauts du grand Roi.

Comme le raconte Thomas de Celano, premier biographe de S. François, hommes, femmes, clercs, religieux, accouraient pour voir et entendre l'homme de Dieu, qui paraissait à tous un homme d'un autre âge. Beaucoup, nobles et gens du peuple, clercs et laïcs, mûs par l'inspiration divine, exprimèrent au Saint le désir de vivre pour toujours sous sa conduite. Et lui, ornait leurs cœurs des fleurs de la perfection, habile ouvrier dont l'exemple, la règle et l'enseignement renouvelaient pour tous l'Église du Christ et assuraient le triomphe de la triple milice

(1) H. Lamy, *L'abbaye de Tongerloo depuis sa fondation jusqu'en 1263*, p. 89. Louvain-Paris, 1914.

(2) L. Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria delle lana, ed i communi nei Secoli XII et XIII, Sulla scorta di documenti inediti p. 112 ss.* Milano 1911.,

Digitized by Google

des élus. A tous il donnait une règle de vie et indiquait à chaque état la voie du salut. (1)

La prédication des Frères-Mineurs n'est pas restreinte aux lieux qu'ils habitent, comme celle des Bénédictins, des Chartreux et autres Moines. Ils vont de pays en pays, évangélisant à l'exemple de Jésus tous ceux qui veulent écouter leur parole. Colonne volante d'éclaireurs apostoliques, ils courent au-devant des fidèles, les réunissent à l'église, sur la place publique ou en pleine campagne, leur enseignent les vérités de la foi, les arment contre l'erreur, les raffermissent dans les bonnes mœurs, les exhortent à la pénitence et rétablissent la paix.

A peine à ses débuts, la prédication franciscaine commença à produire ses fruits. Dès qu'Innocent III eut autorisé S. François et ses compagnons à annoncer la pénitence, hommes mariés et femmes mariées, comme le rapporte la « Légende des III Compagnons », ne pouvant entrer en religion à cause du lien matrimonial qui les retenait, se consacrèrent dans leur maison, sur le conseil de S. François, à une vie plus mortifiée. (2)

Le nombre de ceux qui voulaient imiter S. François croissait de jour en jour, et telle était l'émotion causée par sa parole, que parfois on se décidait sur-le-champ à abandonner le monde, toute affaire cessante, et à entrer au cloître, les hommes dans le Premier Ordre, les femmes dans l'Ordre de sainte Claire.

Il en fut ainsi, même avant 1221, année de la première Règle, à Cannara, bourgade voisine d'Assise, qui eût été dépeuplée si le Séraphique Père n'avait persuadé à ses habitants de rester dans le siècle, les acceptant néanmoins tous pour ses fils spirituels et promettant de leur donner une règle de vie en conformité avec leur condition. Un peu plus tard, les habitants de Poggibonsi, ceux de Faënza et de Florence, fascinés par l'idéal franciscain, exprimaient le même désir.

C'est principalement à l'adresse de ces fervents chrétiens, désormais répandus un peu partout, que le Séraphique Père écrivit sa « Lettre à tous les fidèles » (3). Emanée directement

(1) *S. Francisci Assisiensis Vita et Miracula.* Ed. Eduardus Alenconiensis, O. M. C. p. 39-40. Romae, 1906.

(2) *Acta Sanctorum,* Octob. T. II, p. 737, n. 60.

(3) *Opuscula S. Francisci,* p. 87, Quaracchi, 1904. K. Müller. *Die Anfänge des Minoriten-Ordens und der Bussbruderschaften.* Sur la prédication franciscaine, p. 29 ss. Sur l'origine et l'organisation des confraternités de la pénitence, p. 115. Fribourg-en-Brisg., 1885.

Digitized by Google

de son cœur apostolique, cette lettre contient un véritable programme de vie conforme à l'Evangile et aux commandements de l'Eglise. A cet égard, on peut la regarder comme le préambule et le commencement de la Règle du Tiers-Ordre.

Il commence par rappeler l'Incarnation de N. S. J.-C., l'institution de la Sainte Eucharistie et la Passion. Il se plaint que le nombre de ceux qui veulent recevoir N. S. et se sauver par sa médiation soit si restreint. Maudits seront ceux qui ne veulent pas accomplir les commandements de Dieu. Heureux qui l'aimera d'un cœur pur et l'adorera en esprit et en vérité. En conséquence, S. François insiste sur la nécessité de la confession et de la communion. Pour rapprocher les fidèles de Jésus-Christ, il recommande la visite fréquente des églises. Il leur explique à quel haut degré de dignité spirituelle Dieu les a appelés, et pour mettre en relief le contraste entre la félicité des bons et l'infortune des pécheurs, S. François, après avoir montré combien sont heureux ceux qui trouvent dans le ciel un père, un époux, un frère en J.-C., trace un tableau terrifiant du triste sort, de la mort désespérée, de l'éternelle damnation des méchants, de ceux qui « ne sont pas du nombre des Pénitents » (1).

Outre la partie qui traite des relations du chrétien avec Dieu, cette lettre contient de précieuses exhortations touchant les devoirs envers soi-même et envers le prochain, dont l'esprit se retrouve dans la Règle du Tiers-Ordre.

Parmi les devoirs envers le prochain, notons d'abord le respect envers les Ministres de l'Église, même s'ils sont pécheurs, parce que eux seuls administrent les Sacrements et annoncent la parole de Dieu. A tous S. François recommande la charité. Celui qui ne veut ou ne peut aimer le prochain comme soi-même, du moins qu'il ne lui fasse pas de mal et qu'il lui veuille du bien. Nous devons faire l'aumône ; elle lave notre âme des souillures du péché.

Les Supérieurs doivent user de miséricorde envers leurs subordonnés. Qu'ils soient les serviteurs de leurs frères. Ils ne doivent point s'irriter pour le péché commis, mais ils doivent avertir et relever le coupable avec patience et humilité.

Le devoir envers soi-même, auquel S. François exhorte

Cf. P. Ubald d'Alençon, O. M. C. *Les Opuscules de S. François d'Assise*, p. 122, Paris, 1905.

(1) « Qui non sunt in poenitentia ».

Digitized by Google

avec le plus de force, est celui de la pénitence. A la mortification des sens, au jeûne corporel, il joint la mortification des passions, l'abstinence des vices et des péchés. Notre corps, instrument de péché, ne mérite que haine et mépris. Nous devons le réduire en esclavage, le soumettre au joug de la sainte obéissance et renoncer à notre propre volonté. Personne toutefois n'est tenu d'obéir à qui lui imposerait de commettre le péché.

C'est sans doute aux fidèles avides de perfection qu'est directement adressée la phrase : « Nous devons observer les préceptes et les *conseils* de N. S. J.-C. » Et l'âme de S. François se reflète avec toute sa limpide beauté dans la recommandation : « Nous ne devons pas être sages et prudents selon la chair, mais simples, humbles et purs, sans désirer jamais d'être élevés au-dessus des autres ».

Toutefois, les pieuses exhortations de la « Lettre à tous les fidèles » n'étaient pas encore la règle de vie que ceux-ci désiraient. Il fallait en arriver à des prescriptions claires sous forme de préceptes et sanctionnées par l'autorité ecclésiastique. Saint François en comprit la nécessité, et, avec l'aide de son grand ami le Cardinal Hugolin de Segni, neveu d'Innocent III, il composa en 1221 une Règle pour les *Frères et Sœurs de la Pénitence*, nom que, selon S. Bonaventure, le Séraphique Père imposa à ceux qui voulaient vivre comme lui tout en restant dans le monde. (1)

La même année, Honorius III approuva cette Règle « vivae vocis oraculo », comme on peut le relever de la Bulle de Grégoire IX, *Detestanda,* donnée à tous les Tertiaires d'Italie (30 mars 1228). (2)

Le texte latin de cette Règle, avec les additions qui y furent apportées dans la première moitié du XIIIe siècle, a été retrouvé, il y a une vingtaine d'années, par M. Paul Sabatier au couvent des Franciscains de Capistrano, dans les Abruzzes.

Les Chapitres I à V de ce document, ainsi que les trois premiers numéros du Chapitre VI, datent très probablement de 1221 ; les autres, jusqu'au Chapitre XII inclusivement, sont peut-être eux aussi de la même époque, mais ils présentent certaines retouches

(1) *Legendae duae de Vita S. Francisci*, p. 36, n. 6. Quaracchi, 1898.

(2) *Bullarium Franciscanum*. Ed. Sbaralea, O. M. Conv. T. I, p. 39, n. XX. Roma 1759.

La collaboration du Card. Hugolin à la Règle de l'Ordre de la Pénitence est attestée par Bernard de Besse dans son « *Liber de laudibus* ». Éd. Hilarin de Lucerne, O. M. Cap., p. 75. Rome, 1897.

Digitized by Google

faites les années suivantes, jusqu'en 1228 ; le Chapitre XIII et dernier n'est pas autre chose qu'un simple appendice de quinze articles, ajoutés dans un espace de temps difficile à fixer, mais qui s'étend peut-être jusqu'en 1247.

Quoiqu'il en soit, la Règle de Capistrano, composée sous l'inspiration de S. François, nous fournit sur les débuts du Tiers-Ordre, son organisation et sa vie, des données précieuses et indispensables au chercheur. Elle restera la règle type, et les règles postérieures ne seront que de nouvelles éditions corrigées et adaptées à la diversité des temps. Une brève analyse confirmera cette idée. (1)

Malgré les remaniements que l'on remarque à partir du Chapitre VI, on peut considérer les douze premiers chapitres comme un tout logique, conçu simultanément, mais modifié à différentes reprises, comme nous l'avons dit plus haut. La disposition peu ou point méthodique des matières, la division défectueuse des chapitres prouvent clairement que la rédaction de cette Règle a subi bien des vicissitudes. Néanmoins elle présente tous les caractères de l'intégrité interne et contient tous les éléments d'une Règle complète ; dès lors nous croyons qu'elle émane d'une conception unique.

Les Chapitres I-VI et X-VI présentent un caractère plutôt générique ; au contraire, les Chapitres VII-IX et XII portent une marque plus personnelle et spécifient la vie des Tertiaires. C'est à tort que le Chapitre IV est séparé du V, puisqu'ils traitent du même sujet, la prière. La division des Chapitres VIII et X n'est pas exacte, car le contenu du Chapitre VIII ne correspond qu'en partie à son titre (2) et le Chapitre X dépasse ce que promet son titre. (3) Enfin la dernière phrase du Chapitre II, n. 6, qui

(1) Le manuscrit de Capistrano a été publié par M. P. Sabatier sous le titre « *Antiqua Regula Ordinis Poenitentium* », dans le T. I. des *Opuscules de critique historique*, p. 1 ss., Paris, 1903 ; examiné et comparé avec les versions postérieures de la Règle par le R. P. Mandonnet, O. P., *Les Règles et le Gouvernement de l'* « *Ordo de Poenitentia* » au XIIIe siècle, dans le même T. I des *Opuscules*, p. 143 ss., et par le R. P. A Van den Wyngaert, O. F. M., *De tertio Ordine S. Francisci juxta Marianum Florentianum* dans l'*Archivum Franciscanum historicum*. T. XIII, 1920, p. 3 ss.

Ces auteurs fournissent une abondante bibliographie.

Cf. P. Ubald d'Alençon O. C., p. 203 ss.

(2) *De operibus misericordiae et testamentis, et discordiis refrenandis*. Or il n'est traité que des œuvres de miséricorde.

(3) *De testamentis faciendis*. Il contient beaucoup d'autres prescriptions, comme on le verra dans l'analyse.

Digitized by Google

traite du jeûne, devrait être reportée au Chapitre suivant consacré à cette matière.

Après ces observations préliminaires touchant sa physionomie extérieure, donnons l'analyse de l'ancienne Règle de la Pénitence appelée en latin : « *Memoriale propositi fratrum et sororum de Poenitentia in domibus propriis existentium inceptum anno Domini MCCXXI* ».

Les nombreuses prescriptions des douze chapitres de cette Règle peuvent se résumer en trois mots :

I. Sanctification personnelle des Tertiaires.
II. Vie sociale des Tertiaires.
III. Organisation du Tiers-Ordre.

I

Tout d'abord, la Règle prescrit certains moyens externes de *sanctification* qui se rapportent à la vertu fondamentale de mortification : la simplicité et la décence dans les habits (Chap. I, 1-6) ; l'abstention des divertissements déshonnêtes et frivoles (Chap. I, 7.) ; l'abstinence, la tempérance dans le manger et le boire (Chap. II, 1-4) et le jeûne (Chap. II, n. 6. Chap. III, 1-4). Les Frères porteront un drap grossier, sans couleur, non teint, dont le prix ne dépasse pas six sous de Ravenne l'aune, à moins de dispense. Leurs capes et leurs robes seront sans décolletage ni échancrures, mais entières avec les manches fermées. Les Sœurs emploieront le même drap et porteront un manteau avec une tunique, ou au moins une jupe noire ou blanche sous le manteau, ou une large robe de toile sans plis, qui ne coûte pas plus de douze deniers de Ravenne l'aune, à moins de dispense. Elles ne porteront point de cordons de soie ou de couleur. Les Frères comme les Sœurs ne se serviront que de fourrures d'agneau, les bourses seront de cuir sans bordures de soie. Et ils doivent laisser tous autres ornements, à l'arbitre du Visiteur.

Ils ne prendront point part aux festins déshonnêtes ni aux spectacles ni aux danses, ils ne favoriseront pas les histrions, et ils empêcheront leur famille de les favoriser.

Ils garderont l'abstinence excepté le dimanche, le mardi et le jeudi, à moins d'infirmité, de faiblesse, à moins d'avoir été saignés dans les trois jours, ou d'être en voyage. Ils sont en outre dispensés de l'abstinence aux jours de fêtes suivants : la Nativité du Seigneur, le premier jour de l'année, l'Épiphanie, Pâques,

Digitized by Google

les Apôtres S. Pierre et S. Paul, la Nativité de S. Jean-Baptiste, l'Assomption, la Toussaint, S. Martin.

Les jours où il n'y a pas jeûne, ils pourront manger œufs et fromages.

Ils se contenteront du dîner et du souper — donc pas plus de deux repas par jour.

Avant le repas, ils réciteront le *Pater Noster*, après, ils diront les grâces.

Après l'abstinence, le jeûne. Depuis Pâques jusqu'à la Toussaint, les Frères et les Sœurs jeûneront le vendredi. De la Toussaint à Pâques, ils jeûneront les mercredis et vendredis, sans omettre les autres jeûnes prescrits par l'Église.

Pendant le Carême, qui va de la fête de S. Martin à la Nativité, et pendant le grand Carême, du dimanche de la Quinquagésime jusqu'à Pâques, le jeûne sera continu à moins qu'on n'en soit dispensé par maladie ou autre nécessité.

Avant de clore ce chapitre, l'auteur de la Règle ajoute trois cas de dispense qui révèlent la délicatesse de ses sentiments à l'égard des mères de famille, et sa sollicitude pour l'ouvrier. Les Sœurs enceintes pourront, jusqu'à leurs relevailles, s'abstenir des mortifications corporelles, sauf en ce qui regarde le vêtement et les prières. Les ouvriers qui sont à leur travail, pourront faire trois repas par jour depuis Pâques jusqu'à la dédicace de S. Michel. Et ceux qui travaillent chez les autres pourront manger de tout ce qu'on leur servira, excepté le vendredi et les jours prescrits par l'Église. (1)

Après les moyens extérieurs de sanctification, S. François et son collaborateur le cardinal Hugolin, passent aux moyens qui se réfèrent principalement à la vie intérieure : la prière (Ch. II, 5 ; III ; V), la confession et la communion (Ch. VI, 1) ; l'examen de conscience (Ch. VI, 5) ; la réunion mensuelle avec la Messe et la prédication (Ch. VI, 1, 3, 4).

Chaque jour, tous réciteront les sept heures canoniales. Les Clercs comme il est prescrit aux Clercs ; ceux qui savent le Psautier diront à Prime : *Deus in nomine tuo. Beati immaculati* jusqu'à *Legem pone* et les autres Psaumes des heures avec le *Gloria Patri*. S'ils ne vont pas à l'église (pour réciter l'office

(1) La Règle des Frères-Mineurs contient une permission analogue dans la dernière phrase du Chap. III. De même au Ch. II n°3 de la Règle primitive, il est concédé aux Tertiaires, quand ils mangent dans les Couvents avec les Religieux, d'accepter ce qui leur est offert,

Digitized by Google

en chœur), qu'ils disent, pour Matines, les Psaumes usités dans l'Église, ou dix-huit autres Psaumes, ou au moins les *Pater noster* comme les illettrés. Ces derniers réciteront pour Matines douze *Pater noster* et sept pour chacune des autres heures avec les *Gloria Patri*. Ceux qui savent le *Credo* et le *Miserere* le diront à Prime et à Complies. S'ils ne peuvent dire leur office à l'heure convenable, ils réciteront simplement les *Pater noster*. Les malades ne sont pas tenus à l'office. Que tous aillent à Matines pendant le Carême de S. Martin et pendant le grand Carême, à moins qu'ils n'en soient empêchés. (1)

Les Frères et les Sœurs se confesseront et communieront trois fois par an, à Noël, à Pâques et à la Pentecôte.

Le P. Mariano de Florence, Frère-Mineur, qui a laissé un manuscrit sur le Tiers-Ordre composé en 1520 environ, affirme que saint François aurait voulu ordonner aux Tertiaires de se confesser une fois par semaine, ou au moins une fois par mois, « parce que, disait-il, par la confession nous sommes purifiés de tous nos péchés, et nous recevons l'abondance de la grâce divine ». Mais le Pape, c'est-à-dire le cardinal Hugolin devenu plus tard Grégoire IX, estimant que des confessions aussi fréquentes imposées dès le principe, éloigneraient de l'Ordre de la Pénitence nombre d'âmes de bonne volonté, en réduisit le nombre à trois par an. (2)

L'examen de conscience n'est mentionné qu'incidemment dans la Règle, mais il est présenté pourtant comme obligatoire. La Règle dit en effet : « Celui qui aura fait des serments imprudents, comme il arrive en cas d'excès de paroles, le soir du même jour, quand il s'examinera sur ce qu'il a fait, dira, pour de tels serments, trois « Pater noster ».

Des indications brèves mais précises sont données touchant la réunion mensuelle. Chaque mois, les Frères et les Sœurs, quels que soient la ville ou le lieu de leur résidence, se réuniront au jour et à l'église fixés par les Ministres. La réunion est remplie par quatre exercices : la messe, la prédication, l'office divin, l'oraison privée ; durant ces exercices, les Tertiaires garderont le silence, les officiers seuls auront le droit de parler.

(1) Nous avons signalé déjà les prières avant et après les repas. Nous traiterons de la prière pour les Défunts quand nous examinerons les prescriptions sociales de la Règle.

(2) Bibliothèque Nat. de Florence. Cod. Palatin, 147 (E. 5. 9, 80) Cf. Fr. Francisci Bartholi de Assis. *Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, ed. P. Sabatier, p. 157. Paris, 1900, A. Van den Wyngaert, O. C., p. 5.

Digitized by Google

Sur la prédication on donne les détails suivants : elle sera faite par une personne religieuse instruite dans la parole de Dieu (1), si l'on peut en avoir une facilement. Le prédicateur exhortera les Tertiaires et les encouragera à la pénitence et à la persévérance dans les œuvres de miséricorde.

II

Après avoir exposé les *moyens externes et internes de sanctification personnelle,* arrivons aux ordonnances relatives à la *vie sociale* des Tertiaires.

Elles tendent toutes à faire régner les trois vertus qui sont à la base de toute société chrétienne : la justice, la charité, la paix.

Justice envers les supérieurs temporels et ecclésiastiques, par la prestation régulière des dîmes, sans négliger même celles qui seraient arriérées (Chap. VI, 2 ; X, 6). La Règle en fait une condition préliminaire à remplir avant d'entrer dans la Fraternité. En ces temps-là, en effet, beaucoup de chrétiens, soulevés par les Cathares et les Vaudois, refusaient le paiement des dîmes à ceux qui y avaient droit.

Justice envers les supérieurs, les égaux et les inférieurs par la restitution des biens mal acquis et le paiement des dettes, deux prescriptions imposées aux postulants avec obligation pour les Ministres d'en assurer l'exécution (Chap. X, 5, 6).

Mais si les Tertiaires doivent observer la justice envers les autres, ils peuvent aussi se défendre contre toute violation de leurs droits et privilèges.

En ce cas, les Ministres se concerteront avec l'Évêque afin de pourvoir à la défense de la Fraternité (Chap. X, 3).

Des quatre cas dans lesquels les Tertiaires peuvent prêter un serment solennel, trois intéressent la justice, à savoir : la préservation de la foi, la réfutation d'une calomnie, le témoignage judiciaire (Chap. VI, 4) (2).

(1) L'expression « personne religieuse » parait bien large et tendrait à faire croire qu'on pouvait choisir pour prédicateur une personnalité religieuse quelconque appartenant au clergé séculier ou régulier, soit même à l'état laïc ; mais il est possible aussi que cette expression se réfère à celui qui, pour les Tertiaires, était vraiment « le religieux », c'est-à-dire au Frère-Mineur.

(2) Dans la Bulle *Detestanda*, Grégoire IX déclara, le 30 mars 1228, les Frères de la Pénitence exempts de serments sauf dans quatre cas. (*Bullaire Franciscain, T. I.* p. 39 n. I, Rome, 1759).

Les Tertiaires Humiliés avaient obtenu le même privilège l'année précédente,

Digitized by Google

Après les devoirs de justice, notons quelques ordonnances sur les œuvres de *charité* spirituelle et corporelle éparses dans les six derniers chapitres de la Règle.

Parmi les œuvres de charité spirituelle, notons l'exhortation, la dénonciation évangélique et la prière pour les confrères vivants et défunts.

Tout Tertiaire doit exhorter sa famille au service de Dieu (Chap. VI, 6).

Celui qui visite un Frère ou une Sœur malade doit l'exhorter à la pénitence (Chap. VIII, I).

Les Tertiaires sont obligés de dénoncer aux Ministres ou au Visiteur celui qui aura donné du scandale, mais entre mari et femme cette dénonciation n'est pas obligatoire (Chap. XII, 4).

Pour le salut des Tertiaires vivants et défunts, tout prêtre dira trois messes par année : celui qui sait le psautier le récitera, les autres réciteront cent *Pater noster* et le *Requiem aeternam* à la fin de chacun. S'ils l'omettent, ils en diront le double (Chap. IX, 3). Quand mourra un confrère, les Pénitents qui sont dans la ville ou le lieu où il est mort, assisteront à la sépulture ; de plus, dans les huit jours qui suivront la mort, les Tertiaires prêtres diront une Messe, celui qui sait le Psautier dira cinquante psaumes, et les autres cinquante *Pater noster* et autant de *Requiem aeternam*.

Les œuvres de charité corporelle imposées par l'ancienne Règle se ramènent aussi à trois : 1° l'aumône ; 2° la visite et le soin des Frères malades ; 3° l'assistance aux funérailles des Frères défunts.

A la réunion mensuelle, les Tertiaires mettront en commun chacun une pièce de monnaie usuelle. L'argent ainsi recueilli sera, sur le conseil des Ministres, distribué de la manière suivante : aux Frères et aux Sœurs indigents, particulièrement aux malades, et pour les funérailles des Frères pauvres ; le reste sera distribué aux autres pauvres et à l'église où se tient la réunion mensuelle (Chap. VII, 2). Premier exemple de ces institutions de charité que très rapidement les congrégations de Tertiaires, les confréries et les corporations d'arts et métiers, devenues prospères et puissantes au sein des communes autonomes, transformeront en fondations innombrables

le 10 juillet (L. Zanoni, p. 124), Ces cas furent sans doute ajoutés après le 30 mars 1228 à la prescription primitive et générique aux termes de laquelle la Règle de la Pénitence proscrivait tout serment solennel.

Digitized by Google

d'hôpitaux et d'hospices. Notre époque a pu les surpasser pour la commodité des installations matérielles, mais non quant à l'esprit de fraternité chrétienne qui leur a donné naissance.

Quand un Pénitent tombera malade, on en avisera les Ministres qui le visiteront ou le feront visiter par d'autres une fois par semaine, et pourvoiront à ses nécessités corporelles comme il leur paraîtra convenable (Chap. VIII, 1).

S'il vient à mourir, son décès sera annoncé aux Frères et aux Sœurs de la ville ou du lieu, afin qu'ils assistent à ses funérailles et ils ne partiront pas que la messe ne soit célébrée et que le cadavre n'ait reçu la sépulture (Chap. IX, 1).

La *paix* est la plus belle fleur de la justice et de la charité. Elle avait grand besoin de paix, l'Italie du XIIIe siècle, profondément troublée qu'elle était par la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire, par les divisions intestines et les agitations des réformateurs. Aussi, S. François veut que dans une société envahie par la haine et l'ambition, les Frères de la Pénitence apparaissent comme des anges de paix. Comme nous l'avons vu, il multiplie les exhortations à la concorde dans sa Lettre à tous les fidèles. Ces exhortations, nous les retrouvons dans l'ancienne Règle, mais concrétisées en quelques prescriptions pratiques adaptées aux nécessités du temps.

Avant d'être admis dans l'Ordre, le postulant devra se réconcilier avec ses voisins, s'il était en désaccord avec eux (Chap. X, 6). Les Ministres veilleront à ce que les relations soient pacifiques entre les Frères et les Sœurs, et les étrangers, prenant à cet égard, s'il en est besoin, l'avis de l'Évêque diocésain (Chap. X, 2).

Ils ne prendront ni ne porteront d'armes meurtrières contre personne (Chap. VI, 3). Cette prohibition radicale fut adoucie plus tard et admit des exceptions pour la défense de l'Église Romaine, de la Foi du Christ et de la Patrie, comme nous le verrons. Observée dans sa rigueur primitive, on comprend avec quelle efficacité elle dut contribuer à apaiser les querelles et à affaiblir les seigneurs féodaux, dont la force consistait précisément dans le droit qu'ils avaient de contraindre leurs vassaux au service militaire.

Convaincus de la salutaire influence que ne pouvait manquer d'exercer cette exemption du service militaire, les Papes la soutinrent dès le principe contre les attaques des autorités et des seigneurs locaux. Nous en trouvons un premier exemple dans le Bref donné par Honorius III à l'Évêque de Rimini,

Digitized by Google

l'année même au cours de laquelle la Règle ancienne fut composée (16 décembre 1221). Le Pape avait appris que les Frères disséminés à Faënza et dans les villes et lieux circonvoisins, refusaient, nonobstant le serment antérieur prêté aux seigneurs locaux, de prendre les armes et de les suivre à la guerre, et qu'en conséquence ceux-ci les avaient molestés. Honorius III s'en plaint et charge l'Évêque de Rimini d'amener les autorités de Faënza et autres lieux à laisser en paix les Frères de la Pénitence (1).

De même il déclara les « Tertiaires Humiliés » exempts de l'obligation du service militaire (15 janvier 1236) (2).

Intimement liée à la défense de porter les armes, est celle de prononcer des serments solennels (Chap. VI, 4). Quatre cas seulement sont exceptés, et le premier vise les serments en faveur de la paix. Le régime féodal et le Césarisme ayant fait du serment un facteur du service militaire et partant une source de luttes et de discordes, l'Ordre de la Pénitence s'inspirant de l'Évangile de la paix, rejette le serment, ou s'il l'admet, c'est uniquement dans un but de justice et de pacification.

Dernière prescription du même genre. Tous ceux qui en sont juridiquement capables, feront leur testament et disposeront de leurs biens dans les trois mois qui suivront leur profession, afin qu'aucun ne vienne à mourir intestat (Chap. X, 1). Disposition efficace pour écarter toute occasion de litiges et de divisions dans les familles et maintenir la paix.

III

Les directives ayant trait à la sanctification personnelle et à la vie sociale dans l'Ordre de la Pénitence ne pouvaient être laissées à la libre initiative de chacun. Elles réclamaient au contraire une solide organisation, à laquelle la Règle ancienne a suffisamment pourvu. On y trouve, en effet, bon nombre de prescriptions et d'avis qui se réfèrent au bon *gouvernement* et

(1) Grégoire IX élargit ce Bref et l'étendit à tous les Frères Pénitents d'Italie par la Bulle *Nimis patenter* du 15 juin 1227.

Bref *Significatum est* dans le *Bullaire Franciscain*, T. I, p. 8, n. 8; p. 30, n. 7, Rome, 1759.

F. Lanzoni : *I primordi dell'Ordine Franciscano a Faënza*, p. 31, Faënza 1900.

(2) L. Zanoni, O. C., p. 125.

Digitized by Google

à la *discipline interne* de la Fraternité : gouvernement et discipline qui constituent l'élément organique de la Règle.

A) *Gouvernement.*

La partie qui a trait au gouvernement nous fournit des indications précises sur la constitution d'une Fraternité, ses supérieurs, ses officiers subalternes et ses simples membres.

L'autorité la plus élevée que mentionne la Règle ancienne est celle de l'*Évêque* diocésain, à qui les Ministres pourront recourir dans l'intérêt de la paix et pour réclamer son intervention contre les vexations des seigneurs locaux (Chap. X,2,3). De plus, si quelqu'un qui est suspect d'hérésie, désire entrer dans l'Ordre, il devra, avant d'être admis, se disculper devant l'Évêque (Chap. XI, 1). L'Évêque, on le voit, ne prend point une part directe ni continue au gouvernement de l'Ordre. Il n'intervient qu'occasionnellement, quand les Ministres font appel à son autorité, ou quand il se présente un postulant dont l'orthodoxie n'est pas très sûre.

Au contraire, le *Visiteur* exerce une action beaucoup plus efficace, si bien qu'on peut l'appeler la première autorité interne de l'Ordre. Sa compétence est surtout disciplinaire : c'est à lui d'assurer l'observance de la Règle.

Nous avons vu plus haut que la qualité des vêtements et des ornements est soumise à son appréciation (Chap. I, 6). Celui qui aura manqué à la Règle devra faire réparation selon la volonté du Visiteur (Chap. X, 9). C'est à lui que les Ministres dénonceront les fautes des Frères et des Sœurs (Chap. XII, 1). C'est lui qui prononce l'expulsion du Tertiaire incorrigible, après que les Ministres, ayant tenu conseil avec quelques Frères prudents, lui auront fait connaître son opiniâtreté (Chap. XII,2). Qui aura eu connaissance d'un scandale causé par un Tertiaire, pourra le révéler au Visiteur (Chap. XII, 4). Enfin, il a plein pouvoir de dispenser les Frères et les Sœurs de toutes les prescriptions de la Règle, comme il lui paraîtra convenable (Chap. XII, 5). La première Règle ne dit rien de la condition personnelle du Visiteur, mais il n'est pas douteux qu'à l'origine de l'Ordre, les Frères-Mineurs n'aient ordinairement exercé cette importante fonction.

A côté du Visiteur, nous rencontrons le *Prédicateur* de la Fraternité. Nous avons déjà exposé son rôle tout spirituel (Chap. VIII, 3). Sa fonction finit avec sa prédication et les conseils qu'on lui demande.

Digitized by Google

Plus large est l'action des deux *Ministres* qui sont les Supérieurs ordinaires de toute Fraternité. Ils sont élus chaque année par les Ministres sortants et par le conseil des Frères (Chap. XII, 6). Leur compétence n'est pas uniquement disciplinaire, elle s'étend aussi aux détails extérieurs de la sanctification personnelle et de la vie sociale des Tertiaires.

Ce sont eux qui admettent les postulants au noviciat, moyennant les conditions indiquées plus haut. (1) De plus les Ministres devront faire une enquête sur leur condition et profession et leur faire connaître les obligations de la Fraternité (Chap. X, 5).

L'année de probation finie, les Ministres, sur le conseil de quelques Tertiaires prudents, pourront les recevoir dans l'Ordre, leur faisant promettre d'observer la Règle dans sa teneur actuelle et future, tout le temps de leur vie, sauf le cas de permission spéciale donnée par les Ministres.

Nous avons parlé plus haut du rôle des Ministres en ce qui regarde la punition des Tertiaires inobservants ou coupables de scandales et l'expulsion des incorrigibles.

Nous savons encore qu'il leur appartenait de convoquer la Fraternité à la réunion mensuelle. C'est selon leur conseil que l'on distribuait les aumônes et c'est à leur sollicitude qu'était confiée l'assistance des Tertiaires malades (Chap. VII, 1, 2 ; VIII, 1).

Les Ministres étaient aidés dans leur office par quelques Frères prudents qui formaient le *Conseil* de la Congrégation ; leur avis était requis pour l'admission des Tertiaires novices à la profession et pour l'expulsion des incorrigibles (Chap. X, 7 ; XI, 3 ; XII, 2). En outre, ils participaient à l'élection des Ministres et des officiers subalternes (Chap. XII, 6).

Ces officiers avaient chacun leur dénomination, leur emploi : c'étaient le *trésorier* et les *délégués*.

Le trésorier avait un poste de confiance, car il gardait la caisse de la Fraternité, et distribuait les aumônes qu'il avait recueillies à la réunion mensuelle (Chap. VII, 2 ; XII, 6).

Les délégués au contraire n'intervenaient pas dans l'administration de la Fraternité ; ils portaient à la connaissance des Tertiaires les communications des Ministres : convocations, décès des Frères, etc...

Aux Ministres et aux officiers la Règle imposait d'accepter et

(1) Restitution, réconciliation, paiement des dettes et des dîmes.

Digitized by Google

d'exercer fidèlement leur charge, à l'expiration de laquelle ils restaient libres de tout emploi pendant un an (Chap. X, 4).

Toute ingérence de l'autorité séculière dans le gouvernement de la congrégation est écartée avec un soin jaloux. La Règle ancienne prévoit un cas unique dans lequel les Ministres s'adresseront au seigneur ou au magistrat local, ce sera pour lui notifier l'expulsion d'un frère incorrigible (Chap. XII, 3). Il est probable que cette mesure contribua à rendre dociles les confrères qui avaient mérité quelque correction.

Après avoir traité des supérieurs et des officiers secondaires de la Congrégation aux termes de la Règle primitive, il convient de dire un mot des simples membres.

Comme tels étaient admis dans l'Ordre de la Pénitence tous les fidèles, sans distinction de sexe, d'âge, de classe ou de profession, riches et pauvres, savants et ignorants, ouvriers et patrons, pères et mères de famille, gens mariés et célibataires, jeunes et vieux. Le cœur séraphique de saint François embrassait la société chrétienne tout entière et voulait y remettre l'idéal évangélique de sainteté, de charité et de paix, non comme le privilège de quelques-uns, mais comme le patrimoine de tous.

B) *Discipline.*

En exposant les principes de gouvernement contenus dans la Règle primitive, nous avons dû mentionner la plupart des ordonnances disciplinaires. Et déjà le lecteur aura pu se faire une idée de la discipline intérieure dans l'Ordre de la Pénitence : admission des postulants au noviciat, des novices à la profession, observance de la Règle, punition des Tertiaires coupables et expulsion des incorrigibles. Il nous reste donc peu à ajouter, pour avoir une vue complète des dispositions disciplinaires contenues dans la Règle.

Nous avons vu que le postulant suspect d'hérésie devait se disculper devant l'Évêque avant d'être reçu. De plus, la Règle primitive ordonnait de ne recevoir personne qui fut hérétique ou suspect d'hérésie (Chap. XI, 1). Les femmes mariées ne pouvaient entrer dans l'Ordre sans le consentement de leur mari (Chap. XI, 2). La profession devait être constatée par un acte public (Chap. X, 10). Nul ne pouvait être admis sinon de la manière prescrite, à moins de circonstances spéciales dont l'appréciation était laissée aux Ministres (Chap. X, 11). Nul ne pouvait sortir de la Fraternité sinon pour entrer en religion

Digitized by Google

(Chap. X, 12). Les incorrigibles qui ont été expulsés ne seront admis de nouveau que sur l'avis favorable des plus sages parmi les Frères (Chap. XI, 3).

Vers la fin de la Règle, saint François définit le degré d'obligation qui s'y attache : Nul n'est tenu aux prescriptions précédentes sous peine de péché mortel, mais sous l'obligation de subir la punition infligée. Celui qui refuserait de se soumettre à la correction qui lui est imposée par le Visiteur, après deux admonitions données par les Ministres, y serait obligé sous peine de péché (Chap. XII, 7).

Telle est, méthodiquement analysée, la Règle primitive de l'Ordre de la Pénitence, produit admirable du cœur de saint François « tout séraphique d'ardeur » (1) et du génie organisateur du Cardinal Hugolin.

Cet examen, malgré son aridité, n'aura pas été inutile, car il aura mis en relief la note caractéristique de cette Règle, à savoir l'esprit profondément évangélique qui se cache sous la froide apparence des diverses prescriptions.

La préoccupation unique de saint François est la sanctification de ses enfants et la guérison de la société. Cette préoccupation se révèle à chaque ligne, et se manifeste même à travers les dispositions des chapitres : les moyens extérieurs et intérieurs de sanctification en même temps que les vertus sociales à pratiquer par les Tertiaires apparaissent au premier plan ; au contraire les prescriptions organiques pour la plupart viennent en dernier lieu.

Ce que le Poverello voulait avant tout, c'était la restauration de la vie évangélique dans le monde, et il y a merveilleusement contribué par la Règle du Tiers-Ordre. A la soif des plaisirs et à l'amour des vanités, il a opposé la vertu qu'on peut appeler la pierre angulaire de la perfection : la mortification des sens, de la volonté et de l'esprit. La tiédeur et l'impiété, il les a combattues en resserrant les liens qui unissent le chrétien à Dieu : la prière, l'instruction religieuse, la confession et la communion. Pour faire régner la justice, la charité et la paix, sa voix et son exemple ont suscité des phalanges de fidèles décidés à ne se prêter jamais à des actes d'injustice et de violence sous quelque forme que ce soit, ni à des œuvres de haine ou d'oppression, prêts à y résister néanmoins par tous les moyens légitimes.

Créant à l'usage des séculiers une forme de vie approuvée par

(1) « Tutto serafico in ardore ». DANTE, *Paradis*. Chant XI. V. 37.

Digitized by Google

l'Église et inspirée des plus pures traditions apostoliques, il a satisfait les aspirations religieuses des bons et déposé dans le sein de la société un germe fécond de ferveur spirituelle, de charité généreuse et de saine activité sociale. Les Papes l'ont reconnu dès le principe et voilà pourquoi Honorius III et Grégoire IX entourent d'une sollicitude si attentive les commencements de l'Ordre de la Pénitence. Au cours des temps, leurs successeurs ne le perdront jamais de vue ; c'est à lui qu'ils feront appel aux heures troublées et ils travailleront à lui donner son maximum d'efficacité, parce qu'ils découvrent dans le Tiers-Ordre l'expression la plus haute de l'idéal chrétien vécu dans le monde.

(A suivre.)

P. FRÉDÉGAND
O. M. C.

Digitized by Google

LE PÈRE JOSEPH DE PARIS

(L'Éminence Grise)

SA VIE — SES ÉCRITS

(Suite) (1)

CHAPITRE IIIe — *La Vocation (1598-1599).*

Le baron de Maffliers, à son retour d'Angleterre, étonna tous ses amis, ceux-là surtout qui l'avaient vu à la cour et savaient en quelle posture il y était, ce qu'il avait acquis d'estime, ce qu'il pouvait prétendre de succès et d'honneurs, s'il y revenait. Mais il n'y revint pas. Désormais il ne voudra plus d'autre compagnie que celle des personnes considérables pour leur piété.

Le baron de Maffliers rentra en France le 19 janvier 1598. A ce moment-là même venait de paraître à Paris un petit livre, d'une psychologie profonde, d'une haute spiritualité, où, sous le titre de *Bref discours de l'abnégation intérieure,* l'orgueil humain entendait prononcer contre lui un véhément réquisitoire, ou plutôt porter un arrêt sans appel (2). Ce livre, favorablement accueilli des âmes les plus chrétiennes, devait charmer tout particulièrement un gentilhomme qui, sollicité par toutes les faveurs du monde, était résolu, malgré ses sourires, à le mépriser. Le public ne connaissait pas le nom de l'auteur (3). Mais le baron de Maffliers dut l'apprendre très vite ; car il avait alors pour directeur spirituel l'approbateur même du livre, M. André du Val, docteur et professeur de

(1) Cf. *Études Franciscaines*, avril-juin 1921.

(2) Abbé M. HOUSSAYE, *M. de Bérulle et les Carmélites de France, (1575-1611)*, p. 142.

(3) M. HOUSSAYE, *ibidem*, p. 146.

Digitized by Google

Sorbonne (1). M. André du Val ne devait au public que la recommandation de l'œuvre ; à son dirigé il devait aussi celle de l'auteur. Celui-ci, en effet, pratiquait dans sa vie ce qu'il enseignait dans son livre, et à le fréquenter il y aurait encore plus de profit qu'à le lire. D'ailleurs, il n'était guère que de deux ans plus âgé que le baron de Maffliers. Avec lui il avait étudié à Boncourt, élève non moins distingué que lui. Leur jeunesse était digne de leur enfance. A se rapprocher l'un de l'autre, ils ne pouvaient dès lors que s'édifier mutuellement. Pour cette raison, M. du Val s'empressa de faire entrer le baron de Maffliers dans l'intimité de Pierre de Bérulle. C'est cette intimité qu'atteste Lepré-Balain, lorsque, d'après les mémoires de Carré, il écrit qu' « on ne voit plus le baron de Maffliers que dans les compagnies de personnes remarquables en piété, tantôt avec M. du Val, tantôt avec M. de Bérulle » (2). Lepré-Balain cite seulement ces deux fréquentations pieuses du baron de Maffliers. Elles en entraînaient beaucoup d'autres, qu'il nous faut connaître, pour bien comprendre toute l'histoire de sa vocation religieuse.

En 1598, Pierre de Bérulle, qui étudiait encore la théologie en Sorbonne, habitait avec sa mère l'hôtel qu'elle possédait rue de Paradis, au Marais (3). Or, depuis quatre ans, Mme de Bérulle y donnait l'hospitalité à son alliée et amie, Mme Acarie (4).

En effet, au lendemain de l'entrée de Henri IV à Paris, en 1594, M. Acarie, « le laquais des ligueurs », comme on l'appelait, avait été, pour son ardente opposition à la cause royale, envoyé en exil à la Chartreuse de Bourgfontaine (5). Sa femme, qui n'avait encore que vingt-huit ans, s'était vue insultée par des ennemis politiques ; impliquée par eux dans une affaire criminelle, où elle pouvait perdre la vie avec l'honneur ; poursuivie par d'impitoyables créanciers, qui firent saisir brutalement l'assiette où elle mangeait et le siège où elle était assise ; repoussée

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, liv. I, chap. 15. — André du Val (15 janvier 1564-7 septembre 1638), célèbre docteur et professeur de Sorbonne, fut, après M. de Bérulle, le premier Supérieur des Carmélites de France. Il fut le directeur constant, le coopérateur et l'historien de Mme Acarie.

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 14.

(3) M. Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France*, p. 122.

(4) Ibid., *ibidem*, pp. 124-125.

(5) A dix-huit lieues de Paris, près de Villers-Cotterets. — Cf. Boucher, curé de Saint-Merri, *Histoire de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, nouvelle édition, revue, considérablement augmentée et publiée par Mgr Dupanloup, t. I, p. 61.

Digitized by Google

par un parent, qui lui refusa les cinq sous qu'à genoux elle implorait de sa pitié, enfin obligée de se séparer de ses six enfants, pour lesquels elle n'avait plus de pain (1). Dieu éprouvait ainsi et préparait à sa mission future la fondatrice des Carmélites de France. C'était la détresse extrême, l'abandon complet. Alors Mme de Bérulle s'empressa d'offrir à son amie le refuge et les secours nécessaires ; elle la reçut et l'établit dans son hôtel (2). Cette générosité eut bientôt sa récompense. Mme de Bérulle, qui recherchait le commerce des personnes notables pour leur piété, les vit affluer chez elle en plus grand nombre que jamais. Ce n'étaient plus seulement ses vertus qui les attiraient, c'étaient aussi les vertus de Mme Acarie et ses malheurs.

A fréquenter l'hôtel de Bérulle, il y eut des femmes de la plus grande noblesse et de la plus haute vertu, la « sage marquise » de Meignelay, de l'illustre maison de Gondi, que Henri IV aurait voulu voir plus souvent à la cour, et qui préférait visiter les pauvres (3) ; la belle Mme de Sainte-Beuve, qui sut forcer Henri IV au respect et à l'admiration, et devint la principale distributrice des aumônes royales (4); la marquise de Bréauté, de la maison de Sancy, une future carmélite, qui avait déjà en Mme Acarie une telle confiance, que, disait-elle, « elle eût, sur sa parole, cru qu'il faisait nuit en plein jour » (5); Mlle d'Abra de Raconis, d'origine calviniste, dont Pierre de Bérulle avait procuré la conversion et surveillait les progrès dans la foi ; à qui Mme Acarie allait bientôt confier, si même elle ne l'avait déjà fait, l'éducation de ses filles (6). Il y eut des magistrats considérables, comme le maître des requêtes, Michel de Marillac, qui, après avoir énergiquement soutenu les droits de Henri IV à la couronne, pouvait espérer tous les honneurs, et n'en désira jamais d'autre que celui d'être, dans la politique et à la cour, un sage et un saint (7) ; comme le conseiller à la cour des comptes, Sublet de la Guichonnière (8), et l'avocat

(1) M. Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France,* t. I, pp. 117, 124-125. — Dupanloup, *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie,* t. I, pp. 61-62.
(2) Dupanloup, *ibidem,* p. 66.
(3) M. Houssaye, p. 233. — Dupanloup, t. I, p. 242-248.
(4) Ibid., p. 233.
(5) Ibid., p. 234. — Dupanloup, t. I, p. 251.
(6) Ibid., pp. 135-136. — Dupanloup, t. I, pp. 97-98.
(7) Ibid., p. 231. — Dupanloup, t. I, pp. 217-228.
(8) Ibid., p. 228.

Digitized by Google

au grand conseil, Gautier (1), deux hommes excellents, dont la fondatrice des Carmélites allait bientôt éprouver l'intelligent et infatigable dévouement. Il y eut des ecclésiastiques distingués et vertueux, qui devaient tous plus ou moins contribuer à l'établissement des Carmélites en France, doctes comme M. Asseline et M. de Gamache (2), professeurs en Sorbonne ; généreux comme M. de Brétigny (3), un admirateur enthousiaste de sainte Thérèse et de sa règle ; apostoliques comme le vénérable curé d'Aumale, M. Gallemant (4), qui évangélisa les diocèses de Paris et de Rouen, et comme M. du Val (5), un professeur qui fut en même temps un missionnaire, que saint Vincent de Paul prit pour son confesseur, et à qui il se déclarait redevable de l'idée d'établir la Congrégation de la Mission (6) : Gallemant et du Val, qui tour à tour avaient dirigé Mme Acarie dans les voies extraordinaires où Dieu l'appelait (7). Il y eut sans doute Philippe de Cospéan, le futur évêque d'Aire, de Nantes et de Lisieux, alors chanoine de l'église métropolitaine de Cambrai, mais qu'attiraient à Paris les fortes études de Sorbonne et qui s'y distinguait déjà par son éloquence (8). Il y eut encore beaucoup de Capucins, d'illustres Capucins, le P. Pacifique de Souzi, le P. Ange de Raconis, le P. Gabriel de Pontoise, le P. Archange de Pembroke, l'austère P. Jérôme, le P. Jean Brûlart de Paris (9), et, les plus illustres de tous, le P. Honoré de Champigny, le P. Benoît de Canfeld (10), qui le premier avait reçu de Mme Acarie la confidence de ses extases et procuré à son âme la lumière et la paix dont elle avait besoin (11).

Le P. Benoît de Canfeld était issu d'une noble famille d'Angleterre (12). Élevé dans la secte des Puritains, il s'était converti à vingt-quatre ans et était entré chez les capucins de

(1) M. Houssaye, p. 231. — Dupanloup, t. I, pp. 173-174.
(2) Ibid., pp. 122, 230.
(3) Ibid., pp. 229-242. — Dupanloup, t. I, pp. 437-456.
(4) Ibid., pp. 228-229. — Dupanloup, t. I, pp. 144-153.
(5) Ibid., pp. 228-229. — Dupanloup, t. I, pp. 132-140.
(6) Dupanloup, t. I, p. 138.
(7) Ibid., t. I, pp. 144, 132.
(8) M. Houssaye, pp. 228-230.
(9) Ibid., p. 155. — P. Apollinaire de Valence, *Toulouse Chrétienne, Histoire des Capucins*, t. II, pp. 151-152, 175-176.
(10) M. Houssaye, pp. 156, 230.
(11) Dupanloup, t. I, pp. 131-132.
(12) M. Houssaye, pp. 157-158. — Dupanloup, t. I, p. 129.

Digitized by Google

Meudon. Il y avait douze ans de cela, douze ans pendant lesquels, gardant toujours au cœur l'amour de sa patrie, appréciant de plus en plus le bienfait de sa propre conversion, il n'avait pas cessé de sentir croître en lui le désir de retourner en Angleterre pour convertir ses compatriotes, fût-ce au prix du martyre. L'année suivante il devait mettre son dessein à exécution (1). Tout entier à ce saint projet, quel sympathique accueil le P. Benoît de Canfeld ne dut-il pas faire au baron de Maffliers, lorsque son ami Pierre de Bérulle le lui présenta revenant d'Angleterre, le cœur encore tout brûlant du zèle apostolique qu'il y avait montré! Grande sans doute fut l'estime du Capucin pour ce jeune homme, qui avait osé entreprendre l'œuvre sainte qu'il ambitionnait d'accomplir lui-même ; non moins grande la confiance du jeune homme pour ce religieux, qui applaudissait à sa généreuse entreprise et se proposait de la tenter comme lui. Ce jour-là, ces deux âmes apostoliques s'éprirent l'une de l'autre, et, nous le savons, ce fut pour toujours.

A l'hôtel de Mme de Bérulle, d'autres que le P. Benoît de Canfeld pouvaient comprendre et encourager les aspirations apostoliques du baron de Maffliers. C'était d'abord Pierre de Bérulle lui-même, qui, à vingt-trois ans, avait déjà converti au catholicisme, avec beaucoup d'autres hérétiques (2), plusieurs calvinistes de marque : un président du parlement de Pau, qu'il avait convaincu plus complètement que n'avait pu le faire M. du Val, son maître ; une jeune femme de bonne maison et très instruite, malgré l'opposition de la duchesse de Bar, sœur du roi et protectrice déclarée de tous les religionnaires ; M. de Bains, gentilhomme ordinaire de la chambre du roi, sa femme et sa belle-sœur, Mme de Ligny, ébranlés, non convaincus par l'évêque d'Évreux, du Perron (3). Mais c'était surtout Mme Acarie, « femme à donner mille vies, disait sa fille, pour convertir le monde entier » (4), et qui, d'après le témoignage

(1) M. Houssaye, p. 238-239. — Dupanloup, t. I, pp. 129-132. — P. Apollinaire de Valence, *Toulouse Chrétienne*, t. II, pp. 105-106. — Là nous apprenons que le P. Benoît de Canfeld serait mort dans les prisons de la reine Élisabeth sans l'intervention de Henri IV, et que, rentré en France, il fut maître des novices à Orléans et à Rouen, puis gardien à Chartres et à Montfort. Il mourut encore jeune au couvent de Paris le 21 novembre 1611. Le P. Benoît de Canfeld était très versé dans les langues hébraïque, grecque et latine. Il a composé deux ouvrages, *Le Chevalier chrétien* et *La Règle de perfection réduite au seul point de la volonté de Dieu.*

(2) M. Houssaye, p. 138. — Dupanloup, t. I, p. 205.

(3) Ibid., pp. 138-140.

(4) Dupanloup, t. I, p. 173.

Digitized by Google

de M. Gallemant, allait, avant son entrée en religion, arracher à l'hérésie plus de dix mille âmes (1), grâce, pour les controverses, aux lumières de ses directeurs (2), et, pour les abjurations, à la bienveillance du roi (3). Une société d'anabaptistes s'était formée à quelque distance de Paris. De concert avec Pierre de Bérulle, Mme Acarie venait de la dissiper (4). Ensemble encore ils projetaient la réforme de beaucoup de maisons religieuses et ils cherchaient les meilleurs moyens que leur situation leur permît de mettre en œuvre (5). Quelles conversations pouvaient avoir ces âmes apostoliques ! Quel attrait devait y trouver le jeune baron de Maffliers ! Combien il devait se sentir encouragé dans son dessein de travailler à la conversion des hérétiques, excité dans son désir de gagner des âmes à Dieu ! La première qu'il voulut lui offrir, fut celle de sa tante, Mme de Feuquières, qui, née de parents protestants, avait été élevée dans l'hérésie (6). Il entreprit donc sa conversion. Même, pour en mieux assurer la réussite, il appela à son aide un gentilhomme écossais, également recommandable par sa doctrine et par sa piété, sans doute un des amis de Pierre de Bérulle qui fréquentaient l'hôtel de sa mère. Mais Mme de Feuquières, dont le cœur était endurci dans l'erreur, ferma les yeux à la lumière de la vérité et résista aux efforts du zèle le plus ardent et le plus affectueux. Nul doute d'ailleurs que cet échec ne fût compensé par de beaux succès. Car le baron de Maffliers avait le cœur tendre à toutes les misères morales d'autrui.

Il ne l'avait pas moins sensible à toutes les misères physiques. Un jour qu'il se rend de l'église Notre-Dame au palais, il rencontre un pauvre homme presque nu, qui lui demande un habit; il le lui donne, et trois fois il renouvelle sa générosité (7). La peste désole les villages voisins du Tremblay ; il trouve le cadavre d'une femme qu'on avait oubliée ; il l'enterre de ses propres mains et sans le secours de personne. Il porte à tous les pestiférés les secours dont ils ont besoin, n'ayant parmi eux d'autres préférés que les plus abandonnés et les plus nécessiteux.

(1) Dupanloup, t. I, pp. 173-174.
(2) Ibid., t. I, p. 177.
(3) Ibid., t. I, p. 179.
(4) Ibid., t. I. p. 180.
(5) M. Houssaye, p. 136. — Dupanloup, t. I, p. 184.
(6) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 15.
(7) Ibid., *Vie du P. Joseph*, I, 15.

Digitized by Google

Comme aucun de ceux qu'il visite ne meurt et que la patience de plusieurs excite son admiration (1), ses bienfaits mêmes soutiennent et accroissent en lui la générosité qui les inspire.

Mais, chez le baron de Maffliers, la charité ne se nourrit pas seulement de ses propres fruits. Si ce qu'il fait l'encourage, ce qu'il voit l'édifie. Parmi les hôtes et les visiteurs habituels de Mme de Bérulle, il en est qui exercent une charité héroïque. Mme Acarie, « la mère des pauvres » comme on l'appelait justement, avait en 1590, pendant le siège de Paris, où la famine, dit-on, fit périr plus de vingt mille hommes, reçu bien des affamés à sa table et fait passer tout son pain blanc aux indigents (2). Et les générosités que, riche, elle avait accomplies avec son bien, maintenant qu'elle est pauvre, elle les continue grâce aux dons considérables que lui attire sa vertu. Henri IV, chaque fois qu'il prend le divertissement du jeu, lui envoie vingt-cinq écus (3). Comme Mme Acarie, ses amies, Mme de Bérulle, Mme de Meignelay, Mme de Bréauté, Mme de Sainte-Beuve, secourent les veuves, les orphelins, les pauvres honteux, visitent les prisonniers et font revivre parmi les dames de qualité la coutume, depuis longtemps abolie, de fréquenter les hôpitaux et d'y servir les malades (4). Entre elles, c'est à qui pratiquera davantage les œuvres de la charité la plus délicate et la plus héroïque. Pierre de Bérulle n'est pas moins prodigue de sa bourse et de sa personne. De tels exemples, on le comprend, excitent l'envie du généreux baron de Maffliers et enflamment sa charité pour les corps comme pour les âmes.

C'était donc tout l'esprit de saint François, qui, grâce à ces influences, le pénétrait visiblement. En effet, saint François avait établi son ordre pour la conversion des incrédules et des hérétiques et pour l'assistance des malades, des pestiférés, des ladres. Et depuis vingt-cinq ans les Capucins, qui avaient réformé cet ordre, lui rendaient en France tout l'éclat de ses origines. Et nulle part les Capucins n'étaient en crédit comme à l'hôtel de Bérulle. Chez les Capucins, en effet, Mme Acarie avait son parent, le vénérable P. Honoré de Champigny, beau-frère de M. Sublet de la Guichonnière (5); Mlle de Raconis y

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 15; II, 4.
(2) Dupanloup, t. I, pp. 162-163.
(3) Ibid., t. I, p. 158.
(4) Ibid., t. I, pp. 167, 240.
(5) M. Houssaye, p. 228.

Digitized by Google

avait son frère, le saint P. Ange de Raconis (1); M. de Marillac y aura plus tard son fils (2); dans leur église, Mlle de Raconis avait fait sa première communion (3). Mme de Meignelay, Mme de Bréauté avaient songé à entrer chez les Capucines de l'*Ave Maria* (4), un couvent très cher à Mme de Bérulle et à ses amies (5). Pierre de Bérulle était tout dévoué aux Capucins; on le vit bien l'année suivante, lorsque, dans l'affaire retentissante de la possession de Marthe Brossier (6), il fit publiquement cause commune avec eux, et, malgré le mécontentement du roi, malgré les menaces du parlement, se montra leur ami jusqu'à faire en leur couvent sa retraite d'ordination et à célébrer sa première messe en leur église (7). Enfin, Mme de Bérulle, qui, nous l'avons dit, les recevait en grand nombre, ne les voyait jamais assez chez elle, dans son salon devenu presque un second parloir du couvent, et aussi dans sa dévote chapelle (8), où ses hôtes étaient assurés de trouver, grâce à la direction de ces saints religieux, toutes les lumières nécessaires pour suivre les voies les plus hautes de la perfection chrétienne (9).

Cependant le religieux qui, à l'hôtel de Bérulle, sans y paraître jamais, exerça l'influence la plus considérable, ne fut pas un Capucin; ce fut un Chartreux, dom Beaucousin, qui de 1593 à 1602 fut à Paris l'un des directeurs spirituels les plus consultés et par les personnes du plus haut rang (10). Pierre

(1) M. Houssaye, p. 228.

(2) Dupanloup, t. I, p. 98,

(3) Ibid., t. I, p. 219.

(4) M. Houssaye, pp. 137-138.

(5) Dupanloup, t. I, pp. 185, 243-244. 250.

(6) M. Houssaye, 147-153; 165-181. — Cf. P. Apollinaire de Valence, *Toulouse chrétienne, Histoire des Capucins*, t. II, pp. 154-176.

(7) M. Houssaye, pp. 153-164.

(8) Ibid., p. 133; *Mémoires* mss. de la Mère Marie du Saint-Sacrement, prieure de Xaintes, (Arch. nat. n. 233).

(9) M. Houssaye, p. 238.

(10) Ibid., pp. 123-124. — Dupanloup, t. I, pp. 141-144. — Dom Beau-cousin (né à Paris en 1561, mort à Cahors le 8 août 1610), fut vicaire de la Chartreuse de Paris de 1593 à 1602, puis prieur de la Chartreuse de Cahors, où il mourut. Les *Ephemerides Carthusianae* (Montreuil-sur-Mer, 5 vol. in-4°) nous apprennent que, six ans après sa mort, son corps fut trouvé intact, et son sang limpide et coloré, comme s'il eut encore été au nombre des vivants. Le P. Joseph, dans sa *Vie de la Mère Fondatrice du Calvaire* (ch. III, p. 22; IV, 27; V, 31), nous dit que « Dom Beaucousin fût un homme d'une grande sainteté; qu'il mit un des premiers la dévotion en crédit; que les âmes qui y aspiraient, prenaient de lui leurs instructions; qu'il eut une habitude spéciale avec Mme Acarie, qui suivait ses conseils et réglait sur ses avis ses actions et sa conduite intérieure; qu'à Paris, tant

Digitized by Google

de Bérulle l'avait pour confesseur depuis 1594 ; c'était lui qui lui avait ordonné d'écrire et de publier son *Bref discours de l'abnégation intérieure* (1). Depuis 1594 aussi, Mme Acarie, par une faveur toute spéciale, avait pu se mettre sous sa direction ; c'était lui qui l'avait initiée à l'art de discerner les esprits (2). Grâce à lui, fut établie entre les deux futurs fondadeurs des Carmélites de France l'intimité spirituelle qui prépara leur admirable institution (3). Et quand, favorisée d'une apparition de sainte Thérèse, (4) qui lui demandait d'établir, sans plus tarder, le Carmel en France, Mme Acarie recourut aux lumières de tous ses conseillers habituels, ce fut aux Chartreux, dans la chambre claustrale de dom Beaucousin, qu'eut lieu leur réunion (5). Et quand, en raison de difficultés sans nombre, la duchesse de Longueville, protectrice de l'œuvre, eut demandé et obtenu l'opinion favorable de saint François de Sales (6), ce fut encore aux Chartreux, dans une conférence célèbre, tenue sous la présidence de dom Beaucousin, que se réglèrent définitivement l'institution et le gouvernement d'un ordre qui, de la terre de France, devait envoyer tant de saintes au ciel (7).

Admirable école de vertu ! cette maison de Mme de Bérulle, où se rencontraient, se conseillaient, s'entraînaient tant de personnages illustres, également recommandables par leur doctrine, leurs sentiments et leur vie ! Leurs exemples étaient autant de leçons de perfection chrétienne, à la fois très autorisées, très éloquentes, très efficaces. Dans cette pure atmosphère où l'on ne respirait que l'amour divin, un jeune homme ne pouvait manquer de s'élever très vite vers la sainteté, surtout si, comme le baron de Maffliers, il avait ressenti d'avance des attraits surnaturels extraordinaires, et si son âme, sollicitée par toutes les voix enchanteresses du monde, avait su déjà les repousser, pour n'écouter que celle de Dieu. Le baron de Maffliers

qu'il y resta, nombre de prélats et de personnes de qualité de diverses conditions recevaient de ses enseignements beaucoup de consolations spirituelles ». Grande fut l'influence de dom Beaucousin sur Mme Antoinette d'Orléans et les origines de la Congrégation de N.-D. du Calvaire.

(1) M. Houssaye, p. 142.
(2) Dupanloup, t. I, pp. 69. 141-142.
(3) Ibid., t. I, pp. 200-201.
(4) M. Houssaye, p. 243.
(5) Ibid., p. 244.
(6) Ibid., pp. 253-254. — Dupanloup, t. I, pp. 465-474.
(7) Ibid., pp. 257-263. — Dupanloup, t. I, pp. 455-456.

Digitized by Google

fréquenta l'hôtel de Bérulle une grande partie de l'année 1598. Cette assiduité lui valut le double avantage de connaître et de suivre sa vocation.

Ses habitudes prises avec les amis de Mme de Bérulle, le baron de Maffliers se donna de plus en plus à la pratique des mortifications, des sacrements, et au service des pauvres (1) : autant de preuves visibles de son avancement spirituel. Sa mère, Mme du Tremblay, s'en aperçut bientôt. Elle s'en alarma. D'un esprit peu chrétien, elle faisait d'autres rêves pour son fils (2). Une de ses parentes, Mme d'Espesses, la future maréchale duchesse de Brissac (3), crut pouvoir réaliser ces rêves. Revenant à un projet qu'elle avait déjà caressé l'année précédente, elle ménage pour le baron de Maffliers une union avec une héritière extrêmement riche, fille d'un président à mortier. Ce mariage, qui lui procurait la fortune qu'il méritait, assurait à sa famille le lustre que sa noblesse lui permettait de prétendre, à son frère et à sa sœur les secours dont ils avaient besoin, à sa mère la fin de ses embarras et la juste récompense de son dévouement. Le piège était bien, trop bien tendu. Car, pour y échapper, le baron de Maffliers dut le briser. Il déclara sur le champ son projet de vie religieuse. Ce fut pour Mme du Tremblay un coup aussi dur qu'imprévu. Elle vit à la fois ses sacrifices perdus, ses ambitions ruinées, tous ses rêves évanouis. « Elle en mourra, dit Mme d'Espesses. — Si je ne l'avais pas craint moi-même, répliqua le baron de Maffliers, il y a sept ans que j'eusse accompli mon dessein. Et si, depuis, je n'ai pas voulu le faire, c'est que, la fortune de ma mère étant en mauvais état, on n'eût pas manqué de dire que j'entrais dans la vie religieuse, faute d'un parti sortable à ma condition. Grâce à vous et à votre proposition charitable, je n'ai plus cette crainte. Je serai donc religieux. Toutefois, j'attendrai ; et ma mère apaisée me donnera son consentement, et ma résolution plus mûrie sera plus assurée » (4).

Les âmes les plus généreuses sont aussi les plus sensibles. Le baron de Maffliers avait été fortement touché. Pour mieux se remettre de son émotion, peut-être aussi pour mieux repousser les nouveaux assauts de l'ennemi intérieur, il se retira dans la

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 15.

(2) Ibid., *Vie du P. Joseph*, I, 15.

(3) Le P. Joseph dans la XLIe de ses *Épîtres à sa Mère*, « adressera à Mme la maréchale de Brissac un de ses livrets avec ses très humbles recommandations ».

(4) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 15.

Digitized by Google

solitude du Tremblay et s'y livra à des méditations philosophiques, de nature à l'absorber tout entier. Ces méditations portèrent d'abord, paraît-il, sur l'influence des astres qui présideraient à la bonne ou à la mauvaise fortune des hommes, mais bien vite, mais bien davantage sur les perfections divines, particulièrement sur la prescience de Dieu, qui de toute éternité avait vu à quel état il le destinait. Et alors, avec instance il demanda ce qu'il lui fallait faire. Et il crut entendre une voix qui lui disait : « En te créant, Dieu n'a rencontré de ta part aucune résistance ; qu'il n'en trouve pas davantage, lorsqu'il t'appelle ; laisse-toi conduire où et comme il voudra ». Aussitôt toute lutte intérieure cessa, et ce fut le repos dans l'abandon complet entre les mains de Dieu. Comme à la campagne, où il séjournait alors, il était privé de son confesseur et directeur, M. du Val, il pria un jour un prêtre du voisinage de l'entendre ; sa confession l'amena à s'ouvrir de ses saints désirs ; et Dieu permit que ce prêtre, qui ne le connaissait pas, le confirmât dans son entier abandon à la volonté divine. Sur ces entrefaites, la civilité l'obligea par hasard à paraître dans une assemblée nombreuse de personnes de qualité, et les affaires de sa mère le contraignirent de solliciter dans un procès de grande importance. Si c'est le diable qui le jeta coup sur coup dans ces tentations, le diable perdit toute sa peine. Car le baron de Maffliers en sortit dégoûté à jamais du monde, de ses vanités, de sa servitude (1).

Cependant, il lui semble que Dieu tarde à parler. L'attendra-t-il donc sans agir ? Non, l'obéissance n'est pas le sommeil. Qu'il se lève. Sans doute, il fait encore nuit dans son âme ; mais le jour viendra vite, qui lui montrera sa route, et, s'il s'est égaré, la voix de Dieu le ramènera vers son but. Il se rappelait qu'à sept et huit ans il avait beaucoup fréquenté chez les Chartreux ; leur solitude avait pénétré son âme de tous ses charmes, il croyait encore les goûter à nouveau au Tremblay, un vrai désert ; et puis il avait entendu dire tant de bien de dom Beaucousin et de ses frères à Mme Acarie et à tous les habitués de l'hôtel de Bérulle ! Sous l'influence de ces divers souvenirs, il part subitement pour la Grande Chartreuse. Sans rien dire à ses serviteurs du Tremblay, qui le croient à la cour ; sans visiter sa mère, qui le croit toujours au Tremblay, il prend la poste à Paris pour Grenoble. Il courut ainsi jusqu'à deux lieues au delà

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 16.

Digitized by Google

de Nevers. Mais là, son cheval, s'arrêtant immobile, refusa d'avancer d'un pas, quels que fussent ses efforts et ceux du postillon. Alors, malgré l'étonnement où le jeta un accident aussi étrange, il entendit très distinctement ces paroles : « Retourne à Paris pour ton salut et celui de ta mère. La Chartreuse n'est pas l'Ordre que tu dois embrasser. Tu le sauras bientôt ». Qui pouvait lui parler de sa mère à pareil moment et unir de la sorte à sa propre vocation le salut d'une âme aussi chère ? Ce n'était évidemment qu'une voix du ciel, celle qu'on lui avait promise et qu'il attendait. Toutefois, comme il convenait en une affaire de cette importance, il voulut s'en assurer davantage. C'est pourquoi, repassant par Nevers, il alla trouver le gardien des Récollets de cette ville, lui exposa son dessein de vie religieuse, lui raconta le mystérieux appel qu'il avait entendu, et, comme Samuel à Héli, lui demanda ce qu'il devait faire. Le gardien mit toute sa communauté en prières et, avec la prudence et la discrétion d'un homme de Dieu, il dit à son jeune visiteur : « Vous allez retourner à Paris auprès de votre mère. Vous ne lui découvrirez pas d'abord votre résolution. Vous attendrez, pour le faire, que Dieu lui-même lui ait donné plus de connaissance de ses desseins sur vous. Cependant, vos entretiens et vos exemples l'édifieront et commenceront à la détacher des idées et des vues mondaines. Et vous, à qui il paraît bien que Dieu demande quelque chose d'extraordinaire, vous vous disposerez à connaître plus sûrement aussi toute sa volonté » (1).

Le baron de Maffliers pense entendre la voix de Dieu lui-même. Il lui obéit et rentre à Paris, où il demeure avec sa mère. Toutes ses conversations, toutes ses actions sont plus visiblement que jamais inspirées du ciel ; elles révèlent un complet dédain des grandeurs et des honneurs du monde. Mais, comme il ne parle plus de ses projets de vie religieuse, sa mère croit qu'il y renonce. Comme elle n'en parle pas davantage, son fils croit qu'elle y consent. Tout va donc enfin conspirer avec ses desseins. Bientôt il n'en doute plus, et, confondant ses désirs avec l'action divine, il déclare à sa mère sa résolution de quitter le monde sans plus de retard. Mais il a devancé l'heure de la Providence. Mme du Tremblay n'était pas encore préparée au sacrifice de son orgueil maternel. Si elle ne contredisait pas aux paroles ni ne s'opposait aux pratiques très dévotes de son

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 17.

Digitized by Google

fils, c'est que son ambition l'aveuglait. Elle s'imaginait, malgré l'évidence, que, si vertueux fût-il, il demeurerait courtisan, parce qu'elle le voulait. Vaincue, elle éclate en reproches. « Un cavalier vivre en moine ! Répondait-il ainsi aux obligations de sa naissance ! aux espérances de ses amis ! aux avances de ses parents ! Etait-ce donc là ce que méritait son éducation ! ce que promettait sa jeunesse ! Qu'était devenu son courage ? » La colère faisait parler Mme du Tremblay. Ému lui aussi, son fils croit devoir engager l'avenir en révélant le passé. Il raconte son voyage à sa mère, lui apprend qu'à son retour il a fait vœu de chasteté et lui déclare qu'à la Chartreuse ou ailleurs il est résolu à consommer son divorce avec le monde. Du coup, Mme du Tremblay, mise hors d'elle-même, ne voulut plus rien entendre. Elle ne le pouvait pas. Son fils le comprend, et, par respect pour sa mère, il choisit entre elle et lui un médiateur qui puisse à l'heure favorable et en son nom, lui parler le langage de la raison chrétienne. Chrétiennement, raisonnablement, « il doit fuir les plaisirs du monde qu'il voit passer comme ces fausses lumières qui attirent dans les abîmes ceux qui les suivent ». De grands génies lui ont ouvert le chemin. Leur exemple doit l'animer à l'imitation de leur retraite. Il n'est pas plus qu'eux sûr de soi-même. Il doit donc régler sa conduite sur la leur, s'il veut marcher avec assurance dans le chemin de la vertu. Du reste, la condition de courtisan lui a paru assez malheureuse pour lui inspirer la pitié et le dégoût. « Qu'est-ce donc autre chose, la vie d'un courtisan, sinon un flux et reflux continuel d'inquiétudes et d'envies ? D'ailleurs, cette profession est toute contraire à son humeur. Il ne lui serait pas possible de supporter les faiblesses de tant de petits esprits, qui veulent passer pour bons et nomment négoces tous les amusements. Il verrait mal volontiers les impertinences de tant de gens mal instruits. Et puis, il faudrait à chaque moment mettre la main à l'épée. Car il a assez de cœur pour ne rien endurer qui lui déplaise, assez d'adresse pour en tirer raison. Après avoir donné son attention aux emplois où son ambition, sa naissance, les souhaits de sa mère et quelque peu d'acquis le pouvaient faire prétendre dans le monde, il n'y voit qu'embarras, peine d'esprit et vanité partout. Il se faut défendre du serpent qui est sous les roses : c'est un traître qui donne la mort sous le plaisir de leur odeur » (1).

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 18.

Digitized by Google

Le baron de Maffliers quittera la cour et le monde. Mais où fera-t-il sa retraite? Cette fois, ni par un acte, ni par une parole, il ne veut devancer l'heure de la Providence. Il attendra donc que la volonté de Dieu lui soit clairement signifiée, et il ne prendra d'autre décision que celle de son directeur. C'est à lui, à lui seul, de lui montrer la voie. Cependant, M. du Val, d'ordinaire si clairvoyant, ne la discerne pas lui-même. Le baron de Maffliers accepte d'abord l'épreuve. Mais quoi donc? Son attente ne finira-t-elle jamais? Sa santé s'ébranle et ses amis craignent pour sa vie. Un jour une dame, qui avait grande habitude dans la maison de Mme du Tremblay, effrayée d'un pareil état, ose en demander la cause. Le baron de Maffliers, qui savait cette personne très vertueuse et très discrète, lui découvre son désir et son incertitude. Et, comme elle était particulièrement instruite du genre de vie des Capucins, — c'était sans doute une des habituées de l'hôtel de Bérulle; n'était-ce pas Mme Acarie elle-même? — elle jugea l'occasion toute naturelle d'entretenir son jeune ami de la règle de saint François et de lui en montrer l'excellence. Puis elle lui conseilla d'aller demander aux Capucins eux-mêmes toutes les lumières particulières que réclamait un cas aussi grave (1).

Au couvent Saint-Honoré (2), le baron de Maffliers eût trouvé les conseillers les plus éclairés et qui étaient bien connus de lui, et d'abord le P. Benoît de Canfeld, à qui, comme nous l'avons dit, il avait déjà donné toute sa confiance. Pourquoi de lui-même n'était-il pas allé le consulter? Pourquoi avait-il tant tardé à lui ouvrir son âme? Le baron de Maffliers avait toujours désiré une vie qui fût à la fois contemplative et active. Précisément, la vie capucine partage le temps entre la retraite de la cellule et les travaux de l'apostolat. Il le savait bien, avant qu'une rencontre fortuite eût amené une étrangère à lui en parler. Pourquoi ce jour-là seulement y reconnaît-il l'idéal tant rêvé? Parmi les directeurs de cette époque, M. du Val, de l'avis de ceux qui pouvaient le mieux l'apprécier, « n'avait pas son égal pour les cas de conscience et les peines d'esprit » (3). Pourquoi donc est-il devenu impuissant à consoler le baron de Maffliers et

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 18.

(2) Le couvent Saint-Honoré, le seul que les Capucins eussent alors dans Paris, était bâti à quelque distance de la porte du même nom, sur l'emplacement actuel des rues de Rivoli, de Castiglione et du Mont Thabor. Il a été démoli en 1804. (Cf. M. Houssaye, p. 154).

(3) C'était en particulier l'avis du cardinal du Perron (Dupanloup, t. I, p. 137).

Digitized by Google

à le diriger ? (1) C'est qu'évidemment Dieu, en écartant ou en neutralisant les secours divers que le baron de Maffliers avait sous la main, avait voulu faire de cette vocation religieuse son affaire à lui seul et lui imprimer une marque exclusivement divine. Dans ces conditions, ce serait bien la voix de Dieu qu'entendrait le baron de Maffliers le jour où le P. Benoît de Canfeld lui révélerait sa vocation de Capucin.

Si Dieu avait soumis à de pareilles épreuves le baron de Maffliers, c'était encore pour le fortifier contre les attaques de Mme du Tremblay. Ainsi aguerri, le fils pourrait soutenir victorieusement les derniers assauts qu'allait lui livrer sa mère. Sous des formes très diverses, ils seront également redoutables.

Lorsqu'elle apprit que son fils voulait entrer chez les Capucins, Mme du Tremblay parut d'abord le vouloir comme lui. « Je vous ai donné la vie, lui dit-elle, je n'ai pas dessein de vous l'ôter. Puisque ni mes larmes, ni la considération de mes intérêts, ni mon amour même n'a pu ébranler votre constance, et que les efforts que j'ai opposés jusqu'ici à votre dessein, vous tuent, je serais criminelle de m'y opposer davantage. D'ailleurs je ne serais pas raisonnable d'aller du pair avec Dieu. Votre constante fidélité à l'appel divin surmonte aujourd'hui le plus fort et le plus tendre amour qu'une mère puisse avoir pour son enfant. Je cède donc » (2). Cédait-elle vraiment ? Non, cette concession n'était qu'une supplication séductrice, inconsciente ou dissimulée. Mme du Tremblay disputait toujours son fils à Dieu. Elle déclarait « la vie capucine sortable à un esprit avide de perfection », et elle la croyait « si petite et si étroite » qu'il ne s'en accommoderait pas longtemps. Mais, comme elle n'en était pas sûre, elle faisait dire aux Capucins qu'ils n'avaient pas à recevoir sitôt chez eux « un jeune homme aussi délicat, qui ne vivait que de drogues et de choses rares et ne pouvait manger de pain ni de viande ordinaire ». Et elle lui prêtait « mille autres défauts » (3). Le messager de Mme du Tremblay avait bien été choisi parmi les personnes pieuses « de considération et en grande estime parmi les Capucins ». Mais il fut prévenu par la confidente du baron de Maffliers, celle-là même qui le leur avait adressé. D'ailleurs le baron de Maffliers l'eut vite converti à sa cause. « Sa volonté d'être Capucin, lui dit-il, était arrêtée. Il

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 18.
(2) Idid., *Vie du P. Joseph*, I, 19.
(3) Ibid., *Vie du P. Joseph*, I, 19 ; II, 2.

Digitized by Google

avait fait vœu de chasteté. Il s'était donné, consacré à Dieu. Quel moyen désormais d'enlever de dessus les autels le sacrifice qu'il lui avait présenté ? Il devait sans plus de retard consommer ce sacrifice. » Par ces paroles d'une raison éloquente, par d'autres que rapporte Lepré-Balain, le baron de Maffliers eut facilement raison de son adversaire. Celui-ci, il est vrai, le fréquentait « depuis deux ans » (1) : il n'avait pu qu'être très édifié de sa façon de vivre ; il n'avait pu davantage manquer d'observer comment, dans toutes les difficultés humaines qui semblaient faire obstacle à sa vocation, Dieu l'assistait visiblement et multipliait pour lui des grâces très particulières. Il se laissa donc si bien et si vite gagner qu'il accompagnera jusqu'à Orléans son ami le jour où il entrera au noviciat des Capucins (2). Ainsi Mme du Tremblay, pour avoir cherché, en dehors de la volonté de Dieu, un partisan de ses prétendus intérêts maternels, avait fortifié le parti de son fils.

Cependant le baron de Maffliers, profitant d'un consentement que d'abord il avait pu croire sincère, avait sollicité sans tarder l'obédience qui devait lui ouvrir la porte du noviciat des Capucins (3). On ne la lui fit pas attendre. Elle le mit en « une joie extraordinaire ». Comme son ami, celui dont nous venons de parler, l'avait surpris arrêté devant une glace, et qui agençait son col. « Je m'ajuste, dit le jeune baron, pour aller à la cour » et tirant son obédience de ses chausses, il ajouta : « Voilà un cheval qui me fera bien courir ». Et en effet « trois jours après », il partait en cachette pour Orléans où était l'un des deux noviciats des Capucins (4). C'était vers la fin de 1598.

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 19.

(2) Ibid., *Vie du P. Joseph*, I, 19 ; II, 5.

(3) Ibid., *Vie du P. Joseph*, I, 20, nous dit que le baron de Maffliers « obtint l'obédience du R. P. Benoît de Canfeld, qui lors était gardien du couvent des PP. Capucins de Saint-Honoré ». Lepré-Balain commet une erreur. Le P. Benoît cette année-là était seulement l'un des quatre définiteurs de la province. Le gardien de Saint-Honoré était le P. Jean Brûlard de Paris, qui était en même temps commissaire ou vicaire provincial.

(4) Ibid., *Vie du P. Joseph*, I, 20 ajoutait : « Par cette obédience on permettait au baron de Maffliers d'aller à Orléans prendre l'habit dans le couvent des dits Pères, où lors était le noviciat de la province ». Les Capucins de France, qui alors ne formaient qu'une province, avaient deux noviciats, l'un à Meudon et l'autre à Orléans.

Les Capucins, fondés en 1525 par Mathieu Baschi, avaient été introduits en France en 1572. Établis d'abord à Meudon, dans une maison que leur offrit le cardinal de Lorraine, ils furent appelés en 1578 à Orléans par la reine-mère Catherine de Médicis, qui leur donna le jardin du duc d'Orléans, dont elle jouissait pour son douaire. Il était situé sur la paroisse et touchant l'église de Saint-Jean le

Digitized by Google

Sa mère se trouvait alors au Tremblay. Il crut faire son devoir en lui épargnant la douleur des adieux. Il le fit sûrement en lui écrivant une lettre où, pour la préparer au coup qu'il allait lui porter, il la félicitait, elle et sa sœur Marie, de pouvoir, Dieu aidant, convertir leurs peines temporelles en autant de profits spirituels. Il regrettait toutefois de donner lui-même à sa mère tant d'occasions d'exercer sa patience. Du reste il se promettait bien « de réparer le passé et de lui être à l'avenir beaucoup plus utile qu'il ne l'avait été jusque-là » (1). Nous verrons bientôt qu'il ne la trompait pas.

Le baron de Maffliers avait caché son départ à sa mère pour ne pas l'irriter. Il la mit en fureur. « Furieuse, dit Lepré-Balain, comme une lionne à qui on a enlevé ses lionceaux, la mère de notre prosélyte, ayant appris sa fuite, vint aussitôt à Paris, avec résolution d'employer tous ses efforts pour empêcher sa réception ou le retirer du couvent où il serait. » Elle voulait mettre le feu à tous les couvents de Capucins. Elle les ferait chasser de France. Elle avait des amis puissants qui partageraient ses intérêts. M. le connétable de Montmorency ne manquerait pas de la servir (2). Des personnes signalées en vertu représentèrent à Mme du Tremblay qu'elle avait tort de faire tant de bruit et tant de menaces. Les Capucins pourraient envoyer son fils en Italie prendre l'habit, et elle ne le reverrait plus. Si cette vocation était de Dieu, Dieu pourrait punir l'opposition d'une mère injustement irritée. Si elle n'était pas telle, l'épreuve à laquelle on la soumettrait, en aurait sûrement raison. Cette épreuve était à peine commencée. Il fallait en attendre la fin. Ainsi disaient les meilleurs amis de Mme du Tremblay (3).

De son côté, son fils essayait de la calmer par ses lettres. « Il est désolé d'affliger sa mère. Il sait tout ce qu'il lui doit. Il se rappelle toujours que, pour le bien de ses enfants, elle a voulu rester en l'état de viduité. S'il n'a pas payé semblable générosité des services qu'elle méritait, pourtant, c'est par complaisance

Blanc. Cette église devint la chapelle de leur couvent en 1603, leur première chapelle étant très souvent inondée par les débordements de la Loire, dont les levées n'existaient pas alors. (Cf. D. Lottin, *Recherches historiques sur Orléans*, t. II, p. 61, et Polluche, *Recueil de pièces pour servir à l'histoire ecclésiastique de l'Orléanais*, Bibl. d'Orléans, ms. 434, p. 83). Leur ancien enclos, qui est fort beau, où l'on voit encore une salle capitulaire du temps du P. Joseph, appartenait naguère au petit Séminaire de la rue d'Hilliers, auquel il servait de maison de campagne.

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 20, et *IIe Épître du P. Joseph à sa Mère*.

(2) Ibid , *Vie du P. Joseph*, I, 21.

(3) Ibid., *Vie du P. Joseph*, I, 21.

Digitized by Google

envers sa mère qu'il a été tout près de se lier au monde par mariage, à l'offense de Dieu et perte de son âme. Cette preuve d'affection lui semble en valoir mille. C'est Dieu, maître de la nature, qui a surmonté la nature, et l'arrachant à lui-même, a daigné le prendre pour Lui. Qu'elle-même se donne à Dieu, et elle comprendra que l'affection de son fils n'est pas diminuée, mais augmentée en Notre-Seigneur, qui est le maître de la vraie dilection et remplit nos cœurs du véritable amour » (1). Une seconde fois Mme du Tremblay parut se soumettre.

Cependant au couvent d'Orléans, les Pères avaient différé de donner l'habit à leur novice. Sa mère avait tant dit de mal de lui ! C'était de la prudence de l'éprouver d'abord. D'ailleurs sa complexion était évidemment délicate, il était gratteleux (2), il avait la vue faible, il était « mal propre aux actions extérieures » (3) : autant de raisons de ne rien précipiter. De plus, le P. Gardien était absent. Visiteur de la Province, il accomplissait alors son office à défaut du P. Provincial (4). Or le P. Gardien était le P. Pacifique de Souzy, un des Capucins qui avaient le plus fréquenté la maison de Mme de Bérulle, et y avaient connu particulièrement le jeune baron de Maffliers (5). On ne voulait, on ne devait rien faire sans lui.

Cependant le postulant dormait très bien, il montrait un bon appétit et mangeait sans répugnance des viandes grossières et les légumes apprêtés à la mode capucine. Les pratiques les plus austères de la règle étaient à son gré. Par son aisance et sa générosité, il étonnait de plus en plus tous les Pères du couvent. Aussi bien vite leur conviction unanime fut-elle, ou que Mme du Tremblay avait inventé tous les défauts qu'elle attribuait à son fils, ou que Dieu, qui les lui faisait vaincre, était manifestement avec lui. L'épreuve jugée suffisante, le vicaire, le P. Celse de Provence, donna l'habit religieux au baron de Maffliers, qui depuis lors s'appela le frère Joseph.

La cérémonie eut lieu en la fête de la Purification de la Sainte Vierge, le 2 février 1599. Le P. Pacifique n'y assistait pas, mais

(1) *IIIe Épître du P. Joseph à sa Mère.*

(2) *IIIe Épître du P. Joseph à sa Mère.*

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 12.

(4) Le provincial était le P. Honoré de Paris, élu par le quatrième chapitre provincial de l'ordre tenu à Paris le 10 juin 1598, à l'âge de 31 ans. Il était parti pour Rome où il devait assister au chapitre général le 28 mai 1599.

(5) Pour cela le P. Joseph *(IIIe Épître)*, écrira à sa mère que le P. Pacifique lui donnera « toute consolation ».

Digitized by Google

il arriva « peu de jours après » (1). Comme il était maître des novices en même temps que Gardien, c'était son devoir d'examiner avec soin et d'éprouver sérieusement le jeune religieux. Il n'y manqua pas. Alors, dit Lepré-Balain, « de nouvelles victoires suivirent de nouveaux combats, et le maître des novices, qui était homme de grande expérience et avait beaucoup d'adresse pour le discernement des esprits, reconnut bientôt celui du frère Joseph et découvrit en lui de quoi assurer ses lumières » (2).

Lorsque le frère Joseph édifiait ainsi les pères de son couvent, il ne suivait pas seulement l'esprit de Dieu, qui le dirigeait manifestement, il voulait aussi se préparer à la lutte imminente qu'il aurait à soutenir contre sa mère. Dans l'âme de Mme du Tremblay la fureur avait bien paru faire place à la paix ; mais le frère Joseph savait sa mère aussi mobile que violente. Après avoir consenti à son entrée chez les Capucins, n'avait-elle pas eu recours à la ruse pour l'écarter du noviciat d'Orléans ? Elle était femme à employer la force pour l'en arracher. Son fils, qui la connaissait, devait, contre cet ennemi aussi redoutable que tendre, « travailler puissamment à sa propre défense » (3). Contre lui il cherchait donc des armes partout, dans la prière, dans les jeûnes, dans les veilles, dans la méditation, dans la réforme de soi-même. Il en demandait aux Saints qui avaient connu ces luttes avant lui, à S. Bernard en particulier, et, comme pour essayer ses propres forces, il traduisit une de ces lettres vigoureuses par lesquelles l'abbé de Clairvaux défendait lui-même ses novices contre les injustes réclamations de parents inconsolables (4).

Mme du Tremblay était de ceux-là. Folle de douleur, « elle était allée se jeter aux pieds du roi pour demander des lettres de jussion aux Capucins de lui rendre son fils. Sa Majesté les lui accorda, commanda qu'elles fussent expédiées et qu'on les lui délivrât ». « Elle présenta aussitôt requête au parlement, duquel elle obtint des défenses aux dits Pères de recevoir son fils. » Puis, « après avoir employé tout le temps nécessaire pour faciliter l'expédition de ses dépêches et mettre son équipage

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 3.
(2) Ibid., *Vie du P. Joseph*, II, 2 et 3.
(3) Ibid., *Vie du P. Joseph*, II, 3.
(4) Cette traduction a été insérée sans raison parmi les *Épîtres du P. Joseph à sa Mère* : c'est la cinquième. L'Épître de S. Bernard est la cent-onzième de la collection : *Ex persona Heliae monachi ad parentes suos.*

Digitized by Google

en ordre, elle partit de Paris pour Orléans avec sa défense et son arrêt. Même elle avait prié M. de la Guesle, procureur général au parlement, que ses hauts mérites avaient justement placé en cette charge, de la bien vouloir accompagner jusqu'à Orléans, afin que la présence de cette illustre personne donnât plus de vigueur à ces procédures ». Ainsi dit Lepré-Balain (1).

Forte des espérances que lui donnaient tant de gages de victoire, Mme du Tremblay se présente au couvent des Capucins (2). Elle demande son fils. Le Gardien le lui amène à la porte. Elle veut le remmener avec elle. « Si ma vieille expérience ne me trompe pas, dit le P. Pacifique, le frère Joseph est entré dans la voie où Dieu l'appelle. Sa réception, sa conduite le prouvent, et non moins le jugement unanime des Pères, qui ne doutent pas qu'à l'avenir il ne soit un excellent religieux ». Le P. Gardien suspend son discours, voyant que l'auditrice ne l'entend pas. Elle était « demi-pâmée ». « Allons-nous-en », dit à son Gardien le jeune novice, également affligé de la douleur de sa mère et effrayé du péril que courait sa vocation. Ce mot de son fils rendit Mme du Tremblay à elle-même. Elle éclata. « A qui, s'écrie-t-elle, en veut ce cruel, ce dénaturé, cet ingrat! » Et elle décharge sur lui toute sa colère. Puis de la fureur elle passe aux larmes, autres armes plus puissantes d'ordinaire au service d'une mère, mais qui, pas plus que les premières, ne devaient triompher de la résistance du frère Joseph. « Il comprend, dit-il, l'extrême douleur de sa mère à la vue d'un effet si éloigné de ses espérances. Mais il connaît aussi les faiblesses et les imperfections de sa propre nature dont les mauvais effets ont passé souvent par dessus ses plus soigneuses précautions, et il a cru devoir se ranger dans ce lieu comme en un port assuré ».

« Je sentais déjà bien, dit-il, que mon cœur était le sujet de plusieurs prétendants, qui mettaient leur plaisir parfait en sa

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 21.

(2) Ibid., *Vie du P. Joseph*, II, 4. — On voudrait pouvoir connaître la date précise de cette visite mémorable. Nous savons seulement : 1° qu'elle eut lieu après le 8 février 1599. Car de ce jour nous avons une épître du P. Joseph à sa mère, la *IIIe*, dans laquelle il lui dit : « Le P. Pacifique n'est ici, mais on l'attend tous les jours ». Et c'est le P. Pacifique qui reçut Mme du Tremblay à Orléans ; 2° que cette visite eut certainement lieu en février, probablement vers le milieu du mois, puisque de ce même mois nous avons (non autrement datée) une seconde lettre où nous voyons que la paix est faite entre la mère et le fils, et que Mme du Tremblay songe déjà à un second voyage à Orléans, dont elle profitera du reste pour apporter au jeune novice, « tous les livres latins et français qui sont de Dieu » et que Carré a entre les mains.

Digitized by Google

possession, aux dépens de mon salut. Hé ! je n'en possède qu'un ! Encore le dois-je à Dieu ! Chose étrange ! le monde, la chair, le diable me le demandent. Qui le doit obtenir, à votre avis, Madame ? J'ai pensé qu'aucun d'eux ne l'aurait. Pour les mettre d'accord, j'ai résolu de le donner à Dieu, à qui il appartient, et qui le demande ». S'il a choisi l'ordre des Capucins, c'est avec l'agrément de sa mère, d'après les conseils des esprits les plus sages, et parce qu'il pense y avoir plus d'occasions de servir Dieu parfaitement (1). Il ne saurait d'ailleurs regretter la cour, qui peut donner la mort à la meilleure partie de lui-même. Il faudrait qu'il eût moins de sens ou de connaissance pour aimer encore cet ennemi de son bonheur. Et il conclut ainsi : « Madame, je vous ai toujours reconnue trop bonne mère, pour craindre de vous le mal qui serait le plus grand que je pourrais attendre de mon ennemi. A moins de perdre cette créance que tant de preuves m'ont imprimée et que je ne saurais effacer, je ne me puis persuader que raisonnablement vous ayez mon dessein en aversion, puisque je me suis résolu de l'exécuter après de grandes contestations d'esprit, et pressé vivement par de très forts mouvements du ciel. Vous savez que, sans être criminel, on ne peut faire la sourde oreille à cette voix et que nous sommes obligés de la suivre par préférence, au préjudice même des intérêts du père et de la mère, et qu'il faut renoncer à leur amour, afin d'acquérir celui de Dieu, quand il le demande de nous ». Enfin le frère Joseph supplie sa mère d'envisager Jésus-Christ sur sa croix pour apprendre de lui la résignation dans le sacrifice. Lui-même il fera ce qu'il demande. Si elle croit en conscience que Dieu désire qu'il sorte du couvent pour retourner avec elle, il y consentira sans hésitation. « Ce discours, dit Lepré-Balain, fut prononcé avec autant de bonne grâce que de ferveur d'esprit » (2).

Impassible, M. de la Guesle crut devoir rappeler au frère Joseph que le respect des parents était dans l'ordre de la nature et que Dieu lui-même l'avait inscrit en tête de la seconde table de la Loi. Puis, venant à ce qui était l'objet de sa mission, il

(1) On a dit que François du Tremblay avait choisi l'ordre des Capucins parce qu'il portait le nom de leur fondateur. C'est une erreur, que le P. Joseph réfute lui-même ici, comme il la réfutera plus tard dans son *Exhortation* donnée au Calvaire du Marais le 8 juin 1637 : « Je choisirais, dit-il, une religion plus austère que la mienne, s'il y en avait. Et ce fut cette pensée qui me fit choisir celle de S. François. Les bonnes âmes veulent se sauver tout à fait ».

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 4.

Digitized by Google

déclara au P. Gardien les pouvoirs qu'il tenait du roi et du parlement, et « la nécessité douloureuse où il serait d'employer la force, si la douceur ne suffisait pas à faire rendre à une mère le fils qu'elle réclamait justement ». C'est ainsi que l'autorité royale procédait alors dans toutes les affaires avec les Capucins : elle eût préféré la douceur, mais elle employait la contrainte ! Lepré-Balain ne donne pas la réponse du P. Pacifique. Il dut être respectueux, mais ferme, comme l'étaient alors tous les religieux en face des exigences du parlement et du roi (1).

M. le procureur général se retira « pour donner, dit-il, au Gardien et à la mère du frère Joseph le temps d'aviser à leur résolution définitive ». Au moins pouvait-il compter sur la ténacité de la mère, qui, dans cette lutte, avait mis en mouvement le roi, le parlement et leur représentant. Elle ne voudrait pas, croyait-il, abandonner sa requête.

Elle se désista pourtant. Mme du Tremblay, aussi mobile que vive, revint à des sentiments plus calmes et fit tout ce qui lui avait demandé son fils. Elle passa le reste du jour en prières ; le lendemain elle communia. A ses prières les religieux du couvent, le frère Joseph plus que les autres, joignirent leurs supplications, et Dieu, qui fait quand il lui plaît, suivre à la grâce le cours même de notre nature, opéra en Mme du Tremblay un de ces changements subits tels qu'il s'en produit dans les âmes sensibles et ardentes, trop complet toutefois pour ne pas paraître avant tout l'œuvre manifeste de la main divine : *Haec mutatio dexterae Excelsi.* La résolution qu'elle combattait la veille avec violence, Mme du Tremblay l'approuve maintenant. Elle pleure, non plus de colère et de dépit, mais de joie et de reconnaissance, et se félicite grandement de donner à Dieu celui qu'elle lui disputait avec tant d'obstination. Elle passa même plusieurs jours à Orléans pour jouir de la « dévotieuse conversation » de son fils et de la victoire qu'il avait remportée sur l'affection trop humaine de sa mère. Comme marque de son entière soumission, elle voulut laisser entre les mains du victorieux la lettre du roi et l'arrêt du parlement. Mais il refusa l'un et l'autre, et elle dut les remporter en son hôtel, où son premier soin fut de brûler ces misérables instruments de sa résistance à Dieu, ces armes d'un combat dont elle eût voulu perdre même le souvenir (2).

(1) Cf. Le P. Apollinaire de Valence, *Toulouse chrétienne, Histoire des Capucins*, t. II, pp. 148-176.

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 4. — La scène du parloir des Capucins

Digitized by Google

Lorsque Mme du Tremblay rentra chez elle à Paris, ce fut à qui, parmi ses amis, viendrait lui faire les plus beaux éloges de son fils. Ils savaient que cette fois elle l'avait donné à Dieu sans regret. Désormais ils étaient à l'aise pour louer tout ce qu'ils avaient admiré chez le baron de Maffliers, ses sentiments éminemment chrétiens, ses actes de vertu héroïque, particulièrement sa charité tout apostolique envers les malades qu'il avait soignés, consolés, édifiés et convertis, envers les pestiférés qu'il avait guéris. « Car Dieu était avec lui », disaient tous ses admirateurs. Mme du Tremblay, qui venait de l'éprouver à Orléans, le comprit mieux que jamais le jour où dans les meubles de son fils elle découvrit, « avec une haire, une discipline teinte de son sang » (1).

Louis DEDOUVRES,
Professeur de Littérature Latine et Doyen des Lettres aux Facultés Catholiques d'Angers.

d'Orléans fait songer à une entrevue analogue qui se passera dix ans plus tard, le 25 septembre 1609. au guichet de l'abbaye de Port-Royal entre Angélique Arnauld et son père. (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, pp. 108-114.) Ces scènes étaient fréquentes. Le P. Benoit de Canfeld lui aussi avait été poursuivi par sa mère chez les Capucins de Paris, où il était entré le 11 avril 1587. (P. Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, t. I, p. 389).

(1) LEPRÉ-BALAIN, *Vie du P. Joseph*, II, 4.

Digitized by Google

BULLETIN DE SPIRITUALITÉ

SOMMAIRE. — *La vie spirituelle ascétique et mystique.* — *Revue d'ascétique et de mystique.* — DE MONTMORAND. *La Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes.* — P. VENANT DE ROULERS. *De la Méditation à la Contemplation sous l'égide de Marie.*

Voilà un bulletin singulier. Nous sommes en 1921. Oubliant la marche du temps, il entreprend de nous parler de *La Vie Spirituelle* et de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Or leur extrait de baptême porte, pour la première 1919, pour la seconde 1920. C'est vrai, ami lecteur. Mais puisque les *Études Franciscaines* se réveillent du sommeil imposé par la guerre, ne trouvez-vous pas raisonnable qu'elles jettent un regard sur ce monde troublé d'après-guerre, où elles sont entrées. Il est impossible qu'elles ne constatent pas ce fait évident : le regain de faveur des études de spiritualité ; la fondation de ces deux revues en est une preuve manifeste. L'existence d'une clientèle étendue de lecteurs en a déterminé la création. Cette orientation vers la mystique n'est que le renouvellement d'un fait fréquent dans l'histoire. Aux époques troublées, les âmes remuées jusque dans leurs profondeurs, éprouvent le besoin de sortir d'elles-mêmes et du milieu qui les entoure, pour se transporter dans un monde supérieur ; elles y cherchent une *consolation* des misères de la vie. Nous le constatons aujourd'hui, après la guerre sans précédent, qui a bouleversé le monde entier. De là le succès des livres et des revues de mystique. Cela étant, il semble opportun que les *Études Franciscaines* renseignent leurs lecteurs, puisque aussi bien, étant *Franciscaines*, elles peuvent donner à leur jugement la note *Franciscaine*.

* * *

Ouvrons la *Vie spirituelle* (1) dans l'Introduction « A nos lecteurs ».

(1) *La Vie spirituelle ascétique et mystique.* Revue mensuelle, publiée sous la direction des Frères Prêcheurs. Lethielleux, Paris.

Digitized by Google

« Notre premier but, y lisons-nous, sera d'instruire afin d'arriver plus sûrement à décider la volonté ; car c'est l'intelligence qui dirige l'homme. Nous croyons que c'est un grand malheur dans l'éducation chrétienne, lorsqu'on donne au sentiment la place de l'idée, de la vérité révélée, irradiation de l'Intelligence divine » (p. 3). Voilà un passage pour le moins imprécis. Parlons clairement, puisqu'il s'agit en mystique de spontanéité vivante et non pas seulement d'élaboration logique de concepts. Pourquoi faire si grande la part de l'intelligence ? *L'intelligence dirige,* mais la *volonté seule décide,* voilà la vérité et voilà deux réalités distinctes et irréductibles l'une à l'autre. Me trouvant dans une catacombe obscure, j'allume un flambeau. Que fait ce flambeau ? il me donne sa lumière. Est-ce lui qui marche ? Non je marche et je porte même le flambeau. Est-ce le flambeau qui m'impose de fait une direction plutôt qu'une autre ? Non, je choisis d'aller à droite de préférence à la gauche. D'ailleurs les détails que me révèle la lumière servent mes investigations. Me voici devant un abîme ; est-ce la lumière qui m'empêchera de m'exposer au péril, si je le veux ? Non. Que conclure de là par rapport à l'intelligence lumière ? L'intelligence n'est pas cause efficiente proprement dite, par rapport à la volonté ; elle n'est que condition, *sine qua non.* Saint Bonaventure nous enseigne que ces deux puissances sont coordonnées, inhérentes à la substance *une* de l'âme. Etant *dans* et *par* la substance de l'âme, elles agissent, comme instrument, *dans* et *par* cette substance. L'âme par le moyen de l'intelligence s'éclaire ; elle se décide à l'action par la volonté. C'est ce que S. Augustin et S. Bonaventure entendent par *libre arbitre.* Pour arbitrer, l'âme doit connaître, c'est entendu ; mais dans l'action, même après la connaissance, elle reste libre. Cette doctrine s'adapte parfaitement à l'idée maîtresse de notre temps, d'après Ollé-Laprune : « Il me semble, a-t-il écrit, que dans notre siècle, plus que jamais la personne morale a été considérée ». En résumé, il est bon de ne pas oublier, en parlant de mystique, qu'il y est question d'une connaissance d'amour, distincte de la connaissance d'intelligence.

Même imprécision à propos *du sentiment,* auquel, dans l'éducation chrétienne, on donnerait la place de l'idée. Sous le nom de *sentiment,* faut-il comprendre la *volonté ?* Faut-il voir dans cette affirmation, une allusion à la théorie critériologique, du primat de la volonté, dans l'explication de la vérité certaine ? Mais, chrétiens et prêtres, à qui la *Revue* s'adresse, nous n'admettons pas, peut-être même ignorons-nous, cette théorie. Faut-il comprendre que parfois notre éducation est viciée par un certain sentimentalisme efféminé, qu'il y faudrait plus de virilité de caractère ? Mais cela n'a rien à voir avec les théories particulières sur les relations de l'intelligence avec la volonté. Sans doute « *la volonté a besoin d'être rectifiée dans son fond* ». Mais cela se fera par la grâce de Dieu, énergie vivante, source

Digitized by Google

de spontanéité et de liberté, qui doit rectifier, non seulement la volonté, mais encore l'intelligence.

Intention excellente « *de travailler à restaurer la piété sur ses bases doctrinales* ». Mais sachons que ces bases doctrinales ne s'identifient pas nécessairement, avec les théories de philosophies particulières. Ces bases doctrinales sont la *philosophia perennis*, qui tient dans ces réalités : existence de Dieu, existence de l'âme, douée de liberté et de responsabilité, réalité du surnaturel, dans lequel nous sommes plongés et que nous connaissons par la Révélation. Agir en nous adaptant à ces réalités, invisibles en elles-mêmes, voilà notre devoir.

Il faut tendre à « la vraie vie, au sens profond des mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de l'habitation de la Sainte Trinité en nous ». Mais la connaissance vivante de ces mystères en est la conviction profonde, et non la connaissance d'abstractions philosophiques. Que les anciens étudiants en théologie consultent leur expérience. Après ces exposés abstraits, ont-ils senti le besoin de faire un acte d'amour de Dieu ? Au contraire, ils ont eu l'impression d'une raison sèche, raisonneuse, contente d'elle-même, d'un amour propre individuel ou collectif, exacerbé par les discussions d'écoles. « A la grâce de Dieu », disait quelqu'un à un frère lai. « Est-ce par force ou par amour, lui répondit immédiatement ce simple. Voilà les illuminations, où atteignent sans effort, par la grâce de Dieu, des âmes ignorantes de notre science. Nous, nous nous battons les flancs avec nos concepts, nos distinctions, nos discussions, et nous restons froids, dans l'obscurité. Cela n'évoque-t-il pas le bienheureux Égide d'Assise et saint Bonaventure : « Mon Père, est-ce que les simples peuvent aimer Dieu comme les docteurs ? — Certes, répondit le docteur séraphique, et même plus que les docteurs ». Enthousiasmé, le bienheureux court au jardin et crie, dans la dircetion d'Assise : « Pauvres femmes, écoutez : vous pouvez aimer Dieu, plus que le docteur Bonaventure ».

* * *

Le premier article de la Revue, comme il convenait, nous parle de la *Théologie Ascétique et Mystique,* objet et méthode. Avec à propos, il remarque que la Théologie est un tout un, dont les différentes parties, dogmatique, morale, ascético-mystique, ont entre elles des connexions intimes. On a trop appuyé sur leur objet spécifique et trop oublié leur contenu générique, en tant que théologie. De là « chez les modernes, la théologie morale, trop séparée de la dogmatique, à laquelle elle a abandonné les grands traités de la grâce, des vertus infuses et des dons, a été mutilée et malheureusement réduite à la casuistique, qui est la moins haute de

Digitized by Google

ses applications ; elle est ainsi devenue en plusieurs ouvrages, bien plutôt la science des péchés à éviter que des vertus surnaturelles à pratiquer et à développer, sous l'action constante de Dieu en nous ». (p. 8.) On voit le résultat de cette orientation des âmes. Elles s'habituent à tendre au minimum des prestations morales surnaturelles ; elles perdent l'enthousiasme du bien et rendent leur vie surnaturelle intermittente, latente, comme ces infusoires desséchés, qui ne manifestent de nouveau leur spontanéité vitale, que lorsque l'eau leur est rendue. Ainsi de temps en temps, avec peine, répugnance, lutte même, les âmes posent un acte surnaturel. Elles ignorent que la vie est un mouvement d'une intense continuité, et que par conséquent la vie surnaturelle doit être une série continue d'actions surnaturelles ou surnaturalisées.

Qu'est donc la théologie ascétique et mystique ? Une partie de la théologie, partie intégrante que tout prêtre doit posséder, au même titre que la dogmatique et la morale. Son caractère spécifique, c'est « d'étudier les lois et les conditions du progrès des vertus chrétiennes et des dons, en vue de la perfection » (p. 9). Son objet : « c'est la perfection chrétienne, l'union à Dieu, la contemplation qu'elle suppose et les moyens ordinaires qui y conduisent, et les secours extraordinaires qui la favorisent » (p. 11). L'expression « lois » est-elle heureuse ? Au sens moderne, elle emporte un caractère de rigidité, qui, semble-t-il, s'accorde difficilement avec la spontanéité du Saint-Esprit : *Spiritus ubi vult, spirat* ». A la page 8 est allégué un texte de saint Thomas, comme si ce texte visait la théologie dogmatique et morale. Il renferme les deux mots *speculativa* et *practica*. Ces deux qualificatifs ont un sens bien déterminé. Est *spéculative* la science qui s'arrête à la contemplation de la vérité, qu'elle soit dogmatique ou qu'elle soit morale ; au contraire, est pratique la science dogmatique ou morale, qui vise à l'action. Ce sens apparait évident, lorsque parallèlement à saint Thomas, on étudie les réponses de saint Bonaventure et de Duns Scot à cette question préliminaire : qu'est la théologie comme science ? Remarquons que la réponse de saint Thomas à cette question, dans la *Somme,* diffère de la solution donnée dans le *Commentaire des Sentences*. Dans celui-ci, la théologie est science spéculative, dans celle-là, elle est une science spéculative et pratique, mais surtout spéculative. N'est-il pas vraisemblable de voir dans cette évolution — la Somme fut commencée en 1265 — une influence du Commentaire des Sentences de saint Bonaventure, où la théologie est dite *affective, ut boni fiamus,* afin que nous devenions meilleurs. Les deux Saints aimèrent la vérité pour elle-même, et dans leurs échanges d'amitié, ils durent certainement s'éclairer mutuellement, en toute paix et humilité. Une distinction importante nous est rappelée, celle de la *mystique doctrinale* et de la *mystique expérimentale*. Pour la bien saisir, qu'on se souvienne de la doctrine de Gerson : on peut être

Digitized by Google

un théologien de la mystique doctrinale, sans connaître expérimentalement ce dont on parle et vice versa. La première ne suppose que des idées claires, logiquement enchaînées, la seconde signifie la vie exprimée par les concepts. Ces concepts ne s'élaborent pas seulement, après expérience personnelle ; on peut les construire d'après le témoignage des autres. Mais il reste toujours vrai, comme pour la vie active et contemplative, que le plus parfait est de joindre les deux : une connaissance théologique et philosophique éminente, et l'onction, la saveur des expériences surnaturelles. Cette science solide et personnellement éclairée nous maintient dans la rectitude. Telle la connaissance de la distinction du surnaturel d'essence et du surnaturel de mode (p. 15) ; de l'extraordinaire de droit et l'extraordinaire de fait (p. 18) qui amène l'auteur à cette remarque très actuelle : « l'omission de cette distinction est la raison d'équivoques fréquentes, en plusieurs ouvrages modernes, qui oublient trop les grandes distinctions du surnaturel » (p. 18).

Pour la méthode, on conclut qu'il faut unir la méthode inductive à la méthode déductive. C'est parler d'or. Dépouiller les confidences que nous ont laissées les âmes de leurs expériences du surnaturel, les contrôler par leur rapport aux enseignements de la théologie déductive, est écarter les chances d'erreur pour ceux qui les lisent, et en retour, animer cet enseignement déductif, solide sans doute, mais rigide, rebutant même dans son expression abstraite. — A propos de la méthode déductive, on fait allusion à l'oraison de simplicité, si bien décrite par Bossuet, et qualifiée dans la Revue de *prélude à la contemplation*. A ce sujet une simple question. Le prélude est-il de même nature musicale que les développements qu'il introduit ? Oui n'est-ce pas ? Par conséquent l'oraison de simplicité, dont parle Bossuet, est déjà une oraison mystique. Ne dit-il pas que dans cette oraison, l'âme reçoit plus qu'elle ne donne ? N'est-ce pas la *passivité* qui apparaît dans cette âme et avec elle, la vie mystique ? Si cette âme continue à se montrer généreuse, elle atteindra à l'union profonde. Cela ne signifie pas cependant qu'elle aura des grâces miraculeuses, *gratis datae*, qui ne sont pas le corollaire obligé de la sainteté, et ne sont données qu'en vue d'un ministère à exercer pour l'extension du Règne de Dieu. En note on accorde que cette oraison de Bossuet, est qualitativement mystique, *au moins quelques courts instants*. Le temps importe jeu ; la qualité est ou n'est pas.

* * *

Dans la pensée de la Revue, il semble bien qu'il faille rapprocher de ce premier article, l'article de Janvier 1920 : « *La Mystique et les doctrines fondamentales de saint Thomas* ». La Rédaction a-t-elle reçu des remarques ou des doutes sur la déclaration de la Revue :

Digitized by Google

« Saint Thomas sera notre Maître » (p. 6). On le dirait à lire le commencement de l'article, à moins que ce ne soit une fiction, pour amorcer un sujet qui lui tient à cœur.

« Plusieurs esprits, lisons-nous, frappés de la différence qu'ils trouvent entre les écrits des grands théologiens mystiques, comme Denys, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Tauler, saint Jean de la Croix et ceux de saint Thomas, s'étonnent qu'on cherche chez ce dernier, les principes de la Théologie mystique. Quelques-uns même iraient jusqu'à voir en saint Thomas, non pas précisément un grand théologien, qui d'un point de vue surnaturel se serait servi d'Aristote, pour la défense et l'explication des vérités divines de la foi, mais plutôt un philosophe de génie, qui nous aurait donné une interprétation de l'Évangile, un Aristote chrétien, comme Malebranche a été plus tard un Platon chrétien ». (p. 216). Que n'a-t-on ajouté quelque citation probante de ces auteurs, pour écarter de notre imagination, la hantise des moulins à vent, fantômes créés de toutes pièces, sur lesquels on fond sans crainte.

Examinons les choses et énonçons la question précise. Y a-t-il entre les écrits des grands théologiens mystiques et ceux de saint Thomas une différence très apparente ? Certes. Il y a dans leurs ouvrages, outre la dogmatique de la mystique, une grande expérience personnelle des états mystiques. Ce sont des échappées sur ce monde intérieur, qu'ils connaissent, non par ouï dire, mais par expérience ; ce ne sont pas seulement des concepts, c'est de la vie. La question revient donc, quand il s'agit de saint Thomas, à se demander, non pas s'il a vécu intérieurement la vie mystique, mais s'il en laisse percer l'expérience dans ses écrits théologiques, surtout dans sa Somme ? Poser la question, c'est la résoudre. Il ne suffit pas pour établir le contraire, d'une accumulation oratoire : « Pour s'arrêter à cette manière de voir, il faut n'avoir jamais fréquenté saint Thomas, n'avoir pas lu ses Traités de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la Grâce, des Vertus Théologales, des Dons du Saint-Esprit ; il faut n'avoir pas ouvert ses commentaires sur saint Paul, sur saint Jean, sur les Psaumes, sur le Cantique des Cantiques ; il faut ignorer ses opuscules de piété, ses prières, son office du Saint Sacrement, ne rien connaître de sa vie, de ses nuits passées près du Tabernacle, de ses ravissements, du don éminent de contemplation, qui lui faisait dire de sa Somme : « *ce n'est que de la paille* » en comparaison de ce qu'il entrevoyait » (p. 217-18). Cette phrase exprime le mouvement d'une âme émue, chantant l'objet de son admiration ; mais elle se termine par un trait, qui confirme le sentiment de ceux qu'on veut convertir. *Paleae videntur,* a dit saint Thomas de toute son activité littéraire. Or quand fait-il cet aveu ? A la fin de sa vie. Ouvrez Guillaume Tocco et vous y lirez que vers la fin de ses jours, le Docteur Angélique laissait inachevée sa Somme théologique.

Digitized by Google

Suspendit organa scriptionis. Frère Réginald, au nom de l'Église, le suppliait d'achever le monument. C'est alors que l'âme irradiée des contemplations du Cantique des Cantiques, qu'il commentait, saint Thomas répondit de guerre lasse : « Réginald, je ne puis le faire, car tout ce que j'ai écrit, m'apparait comme de la paille : *Raynalde, non possum, quae scripsi mihi paleae videntur* ». Que signifie cette parole ? Le signe de la contemplation, le dégoût de tout ce qui est fruit du génie humain. Il avait atteint la connaissance d'amour, et les dissertations philosophico théologiques ne lui semblaient plus que de la paille ; elle ne renfermaient pas le grain savoureux et délectable qu'il trouvait dans *la connaissance d'amour*. C'est précisément l'absence de cette saveur, dans la Somme Théologique, qui motive l'appréciation des esprits, dont il est question au commencement de l'article. Au moment où il écrit sa Somme, saint Thomas écrit en mystique doctrinal.

Il est intéressant de suivre le plaidoyer essayé par la Revue, car il faut un plaidoyer, la réponse ne peut se faire par une affirmation simple et sans condition. « Nous voudrions montrer dans cet article que ce jugement porté sur le grand docteur provient d'une *manière toute matérielle de lire son œuvre*... Dans ces dispositions on est porté, *sans y prendre garde,* à matérialiser les doctrines les plus hautes, c'est-à-dire à n'être attentifs qu'à leurs éléments matériels, qui s'adaptent mieux à nos goûts, et à perdre de vue l'esprit, qui est leur constitutif formel ou l'âme du corps doctrinal (p. 218)... Même avec *un vrai désir de s'instruire,* on peut lire saint Thomas de ce point de vue ; et comme dans sa doctrine théologique, les éléments matériels ou philosophiques, qu'il entend subordonner à l'idée de Dieu, auteur de la grâce, sont extrêmement nombreux, si l'attention s'arrête, outre mesure, à ces éléments inférieurs, accessibles à la raison, au lieu de s'élever jusqu'au sommet de la synthèse, on trouvera une réelle opposition entre cette doctrine et celle des grands théologiens mystiques, qui ont surtout traité de l'union à Dieu » (p. 219).

A cette théorie une réponse s'impose : elle est *inconcevable comme la matière séparée de la forme*. Elle ne serait d'ailleurs pas propre à saint Thomas, elle serait applicable à tout théologien catholique. Elle se vérifierait même des auteurs mystiques. Le pseudo Denys, en effet, est manifestement néoplatonicien ; saint Bonaventure est parsemé des idées de Platon et d'Aristote. Ces éléments, dits matériels, sont bel et bien transformés, dans nos docteurs et théologiens, par l'information du surnaturel. Ajoutons aussi que dans l'emploi du mot *matériel,* il y a imprécision, amphibologie ; il semblerait mener au *matérialisme* que nous connaissons et que nous condamnons. Aussi cette explication n'atteint-elle aucun théologien catholique.

Que des rationalistes, en lisant saint Thomas — s'ils le lisent ! — rejettent le surnaturel qu'ils y rencontrent, c'est un honneur, auquel

Digitized by Google

tous les théologiens sont exposés. Mais nous, croyants catholiques, nous savons qu'au sommet de la synthèse, nous devons atteindre Dieu, « le supérieur explication de l'inférieur » (p. 218). Ce Dieu n'est pas une vague abstraction, c'est le Dieu vivant, le Père qui est dans les cieux, auteur du Surnaturel et de la Révélation. Nous savons donc, avec saint Thomas, que ce surnaturel est constitué en nous par la grâce, les vertus théologales et cardinales, les dons du Saint-Esprit.

Malgré cela, il reste vrai qu'il y a une différence apparente entre saint Thomas et les docteurs mystiques cités. Dans sa Somme, il ne nous communique pas le frisson de ses expériences personnelles ; il n'est pas celui qui éclaire et échauffe. La raison nous est fournie par le Docteur angélique lui-même « *In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur, quod duplex difformitas amoveatur. Primo quidem illa, quae ex diversitate exteriorum rerum.... et secunda quae est ex discursu rationis* (1). C'est la Revue elle-même qui allègue ce texte p. 376. Si la Somme Théologique n'est qu'un immense effort du *discours de la raison,* embrassant la *diversité des choses,* elle est entachée de cette double difformité, qui s'oppose à l'union déiforme. Cela nous explique pourquoi toutes les dissertations théologiques de la Revue ne nous émeuvent point ; elles ne font qu'une chose, absorber la puissance d'attention et de compréhension, sans plus. Mais quand nous y lisons le *dialogue de sainte Catherine de Sienne,* les *extraits de saint Maxime, Claire Moes, Cottolengo,* oh ! alors notre âme est émue, et une force pleine de douceur l'entraîne à l'abnégation d'elle-même.

Une autre argumentation peu sérieuse, c'est le recours au *Nominalisme.* Cela semble un couplet obligé ; l'audition du mot de nominalisme, doit émouvoir les âmes d'une sainte terreur. Il est vrai qu'il est terrible ce nominalisme, puisqu'on peut être nominaliste *de tendance, sans le savoir.* C'est même très fréquent (p. 220, note 1). Sur ce sujet, quelques textes clairs feraient bien notre affaire, mais des textes d'un *nominalisme de raison,* et non d'un nominalisme, qui consisterait à ne pas partager certaines théories particulières. N'est-ce pas d'ailleurs un procédé trop facile, que d'incriminer quelqu'un de nominalisme *sans le savoir.* Heureusement Dieu a mis le remède à côté du mal. Il y a des gens qui savent, pour vous, que vous êtes nominalistes, et qui charitablement vous redresseront.

Il est vrai qu'on nous refuse ... poliment, l'autorité pour lire et comprendre saint Thomas. Nous aurions tort de nous formaliser, puisque c'est « *sans y prendre garde* » *et que cela arrive* « *même avec un vrai désir de s'instruire* ». Qu'y faire ? « Il y a ainsi une manière très peu surnaturelle et antimystique de lire et de commenter saint Thomas. Elle oriente l'esprit dans un sens tout différent de

(1) S. Thom. II. II q. 180. a. 6. ad 2.

Digitized by Google

celui, qu'ont suivi les grands commentateurs, Capreolus, Cajetan, Bannez, Jean de saint Thomas, les Carmes de Salamanque, tous inférieurs au Maître, mais qui l'ont mieux compris que nous et qui nous guident après lui, vers les mêmes sommets » (p. 219). Cet exclusivisme est-il raisonnable ? Que nous manque-t-il pour comprendre saint Thomas ? Nous avons en nous « cette lumière intellectuelle qui est une image lointaine de la lumière divine et qui ne peut rien éclairer sans le concours de Dieu, soleil des esprits, maître des intelligences » (p. 222). Avec ce concours de Dieu, le travail, la prière, ne sommes-nous pas aptes à aborder la somme de Saint Thomas, écrite pour des étudiants, la comprendre, l'admirer, mais à l'occasion ne pas partager les vues du saint Docteur ? Il vaudrait mieux peut-être, nous enfermer dans l'humilité du silence, et nous consoler avec l'aveugle-né, cité devant la synagogue : « *In peccatis natus es totus et tu doces nos ?* »

Malgré tout, nous persistons à croire que saint Thomas a réalisé le but qu'il se proposait en rédigeant ses Sommes : exposer le dogme au moyen de la philosophie d'Aristote, catholicisée et rendue inoffensive. Introduite en Occident par le canal des Arabes d'Espagne, la philosophie du Stagyrite, expliquée par les commentateurs arabes, était un danger pour la Foi ; il fallait cependant qu'on ne put invoquer contre elle, l'autorité du Philosophe. Eh bien ! de même que saint Augustin et le Pseudo Denys catholicisèrent les théories de Platon, ce fut la mission de saint Thomas d'élaborer un Aristote inoffensif. C'est ainsi qu'il est devenu le maitre scolaire par excellence, que l'Église, dans le nouveau code, impose pour l'enseignement de ses séminaires.

Applaudissons la page 222, qui rappelle à bien des nôtres, une vérité qu'ils ignorent ou qu'ils perdent de vue : la fonction de la lumière intellectuelle est non seulement abstractive, mais encore illuminatrice. A l'occasion des perceptions sensibles et non dans les perceptions sensibles, l'intelligence saisit la vérité et la certitude des principe fondamentaux de l'Être. Le terme « *presque mystique* » employé à cette occasion, pourrait peut-être prêter à confusion. En énonçant cette doctrine, le Docteur Angélique parle en philosophe ; tout recours à Dieu, même en philosophie purement naturelle, ne lui répugne pas, comme à nos modernes subjectivistes. Dans la connaissance, après saint Augustin et saint Bonaventure, il s'est rallié à un système platonico-aristotélicien. En dernière analyse, la certitude des premiers principes ne s'explique pour nous, que par un élément divin, dont la réflexion philosophique nous amène à constater la présence agissante, dans notre connaissance ; cependant nous ne l'atteignons pas *en soi ;* c'est le *principium quo* et non le *principium quod* de la connaissance, comme la lumière, par laquelle nous percevons les couleurs, et que nous ne voyons pas elle-même, directement par l'œil.

Digitized by Google

Autrement, ce serait l'ontologisme et la suppression de toute distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

D'autres articles — *La mystique et la doctrine de saint Thomas sur la Foi.* p. 361. — *La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce.* Avril 1920. p. 1. — rassemblent des textes nombreux et instructifs. Regrettons-y des allusions imprécises au nominalisme et à la matérialité de la lecture de saint Thomas. Nous ne croyons pas que cet essai d'explication finisse par s'imposer, comme une heureuse exposition du problème. Quoiqu'il en soit, reconnaissons que ces études remettent en question, certaine théorie qui étend trop loin l'extraordinaire dans la vie mystique et étrique le développement des âmes. « Si l'on était bien convaincu de la surnaturalité essentielle de la foi, on comprendrait que la *contemplation mystique est l'épanouissement normal de cette vertu théologale*, unie à la charité et aux dons du Saint Esprit. Seul le contemplatif va jusqu'à la cîme de sa foi » (p. 379.). Oui la contemplation mystique est l'épanouissement normal de la vie intérieure. En toute humilité, en proscrivant toute velléité de vanité spirituelle, on peut l'attendre de Dieu et la demander ; ce n'est demander que l'établissement du règne de Dieu dans notre âme. *Adveniat regnum tuum.*

Souhaitons à la *Vie Spirituelle* de contribuer à répandre l'intelligence et l'acceptation de ce monde surnaturel, dont saint Maxime, à la page 263, parle si bien : « L'Esprit Saint est en tous, en tant qu'il contient, conserve et gouverne tous les êtres ; — dans tous ceux qui sont soumis à sa loi, Il est présent pour éclairer leur conscience ; — dans tous les chrétiens, Il est présent comme l'Auteur de leur adoption ; — mais, comme donateur de la sagesse, Il n'est que dans ceux qui, par leur conduite inspirée de Dieu, se sont rendus dignes de Le posséder et d'être déifiés par Lui ».

* * *

Parallèlement à la *Vie Spirituelle,* une autre publication se consacre à la Théologie Mystique, sous le titre de : « *Revue d'Ascétique et de Mystique* (1). L'orientation de ce nouveau périodique est nettement scientifique. Son but est de recourir à l'histoire, à la psychologie, à l'érudition, l'exègèse, la philologie, pour éclairer la théologie ascétique et mystique, par les acquisitions de ces sciences. Elle suppose dans ses rédacteurs, outre la théologie, une connaissance spéciale de l'une de ces branches du savoir humain. Pour la théologie et ces sciences, « le contact ne peut être sérieusement établi, entre les deux ordres de recherches, les emprunts ne peuvent être faits utilement et

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique,* paraissant tous les trois mois ; Toulouse, rue Montplaisir, 9, et Paris, VIIe, place Saint François Xavier, 5.

Digitized by Google

sans danger, que par des travailleurs, qui aient patiemment acquis le droit de se dire chez eux, des deux côtés de la cloison : rien ne peut remplacer la double initiation personnelle aux méthodes de la Théologie et à celles des sciences énumérées. Pour s'en convaincre, théologien et psychologue n'ont qu'à se rappeler un instant, chacun de son côté, les méprises déconcertantes qui les ont arrêtés à chaque pas, pendant qu'ils lisaient le résultat de quelque excursion hasardeuse, faite sur leur propre domaine par un chercheur, illustre peut-être, mais venu de la maison d'en face, avec un passeport insuffisant». (p. 18. 1920.)

Le Père de Guibert a bien raison de conclure : « Tâche immense donc pour préparer, élaborer ces matériaux historiques et psychologiques, pour en réaliser ensuite la mise en œuvre théologique. D'excellents ouvriers s'y sont déjà attelés avec succès de divers côtés : Notre Revue ambitionne de venir joindre ses efforts aux leurs. Elle voudrait tout particulièrement, en groupant notes, échanges d'idées, indications scientifiques et informations bibliographiques, contribuer, pour sa modeste part, à développer dans les études de spiritualité, cette organisation du travail qui se montre si complète et si féconde dans d'autres domaines, celui de la biologie, par exemple, ou de la philologie classique » (p. 19).

Nous souhaitons, sans arrière-pensée, à la nouvelle Revue et aux bons ouvriers qui l'entreprennent, de réussir à doter la théologie ascétique et mystique, d'un bel instrument de travail. Mais, avouons-le en toute simplicité, nous restons sceptiques sur la valeur des résultats à obtenir. Nous nous souvenons des espoirs conçus par Duilhet de Saint Projet, il y a quelques cinquante ans, de faire de la science, un nouveau lieu théologique. *L'élément dominant* de la vie mystique chrétienne est *la grâce,* qui se refuse à la mesure et ne se laisse expérimenter, que par ceux qui y croient. La science s'obstinera à parler de suggestion et autres grands mots, puisque pour elle le surnaturel divin ou le préternaturel diabolique n'existent pas.

Dans les fascicules parus, très intéressants, nous signalons surtout l'étude du P. Dudon : « Les Leçons d'oraison du P. Balthazar Alvarez (1573-1578) (1). Nous voyons avec joie, s'y affirmer une orientation nouvelle de la Compagnie de Jésus, pleine de promesses pour le développement dans les âmes, de notre spiritualité chrétienne. Cette orientation a trait à la fameuse question de la contemplation, grâce normale de la vie chrétienne. Elle se concrétise dans l'interprétation de la portée des *Exercices de Saint Ignace :* faut-il oui ou non, y voir le code complet de la vie spirituelle chrétienne, ou bien ne sont-ils qu'une introduction à un stade supérieur de la vie mystique ? Il faut le reconnaître, longtemps a prévalu dans la Compagnie la

(1) P. 36 et seq. Janvier 1921).

Digitized by Google

première interprétation. Il semble bien qu'un mouvement se prépare, qui atténuera ce que cette opinion avait de trop anguleux. Ce fait doit d'autant plus nous frapper que sa manifestation, n'est pas unique. Une hirondelle ne fait pas le printemps. Nous relevons la même note, sous la plume du P. de Grandmaison, dans les *Études* de Janvier 1921 ; (2) sous la même plume, dans le *Bulletin de littérature religieuse : Les exercices de Saint Ignace, dans l'édition des Monumenta* (3). Ajoutons-y les articles nécrologiques des RR. PP. Poulain et de Maumigny (4) et la note du P. de Tonquedec, sur la controverse entre le P. Poulain et l'Abbé Saudreau (5).

Une controverse importante divise les auteurs spirituels. L'oraison de contemplation est-elle le développement normal de l'âme, dans la vie intérieure ; par conséquent doit-on laisser toutes les âmes aspirer à cet état, ou bien est-il réservé seulement à celles qui reçoivent un appel spécial ou une grâce extraordinaire ? Le P. Balthazar Alvarez pratiquait lui-même cette oraison contemplative, et dans sa direction spirituelle, il orientait les âmes dans ce sens. Les *Exercices de Saint Ignace* ne visent pas formellement à conduire les âmes vers cette « oraison de présence de Dieu, oraison de recueillement, oraison de silence, oraison d'union ». Comme cette doctrine se répandait dans les provinces espagnoles de la Compagnie de Jésus, le Révérendissime Père Mercurian, général de la Société, s'en alarma et nomma des visiteurs pour les provinces d'Espagne. Le P. Balthazar Alvarez fut interrogé ; mais le visiteur, le P. Diego de Avellaneda, ne se rendit pas à ses explications. Il désapprouva l'oraison de silence, la jugeant contraire aux traditions de l'Ordre et aux leçons des *Exercices de Saint Ignace*. Il en défendit l'usage au P. Alvarez comme à ses pénitents, quels qu'ils fussent (p. 51.)

On demandera, écrit le P. Dudon, dans le conflit de 1573 et de 1577, qui eût raison ? Dans sa réponse il reconnaît que « les mesures générales et absolues, pour remédier à un mal certain et sérieux sont difficiles à établir, plus difficiles à appliquer. Il arrive souvent que, pour vouloir assurer au gouvernement toute sa liberté d'action et au remède la possibilité d'atteindre le mal partout où il pourrait être, on éclabousse la liberté de ceux qui n'ont rien à se reprocher. Ce tutiorisme a ses commodités ; il n'est point le comble de l'art de gouverner ». (p. 56.) — Sans doute ; mais n'oublions pas que Dieu ne fait pas de miracles et qu'Il se sert des causes secondes, même des supérieurs, avec les dispositions qu'elles possèdent ; d'ailleurs les religieux ne jouissent pas d'une liberté absolue ; elle est limitée par leur

(2) *Études. La vie religieuse au grand siècle. La tradition mystique dans la Compagnie de Jésus, à propos d'un ouvrage récent.*

(3) *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 391-408.

(4) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1920, p. 102 et 103.

(5) *Revue Pratique d'Apologétique*, 1er Mai 1919. p. 168 et seq.

Digitized by Google

obligation d'obéir à un supérieur, qui n'ordonne pas des choses manifestement contraires à la loi de Dieu. Il faut donc voir ces évènements dans la lumière de la volonté divine. C'est alors une épreuve, délicate nous le voulons bien, mais que subissent triomphalement les âmes sincèrement vertueuses, comme le P. Balthazar Alvarez.

Retenons la conclusion du P. Dudon par rapport aux *Exercices*. « Emus des excès de quelques contemplatifs, les supérieurs de la Compagnie de Jésus ont conclu, que pratiquer soi-même et enseigner aux autres l'oraison affective et l'oraison de silence, était *une infidélité à Saint Ignace*. La conclusion ne vaut pas ; elle valait pour Alvarez moins que pour tout autre. Ni dans les Exercices, ni dans les Constitutions, Ignace de Loyola n'a écrit une ligne qui s'oppose à ce que les Jésuites, ou leurs pénitents, vaquent à la contemplation, si Dieu les y appelle » (p. 57). Nous croyons que cette incise conditionnelle devrait être rédigée comme suit, s'ils pratiquent réellement la forte abnégation prêchée par les *Exercices* et les *Constitutions* de saint Ignace. Car le P. Balthazar Alvarez, à notre humble avis, a raison de soutenir que cette forte abnégation « doit s'épanouir comme infailliblement, vu la munificence divine, dans les dons de l'oraison mystique » (p. 53).

Il est très instructif, après cela de parcourir le Bulletin de Littérature Religieuse, du P. Léonce de Grandmaison. Le sens profond des Exercices est de mener l'exercitant à faire son *élection*, pour chercher et trouver la volonté divine, en la disposition de sa vie (p. 400-1). Cette annotation de saint Ignace est capitale. Elle se réfère d'ailleurs au miracle de grâce, qui s'était produit dans la conversion du brillant soldat ; tant il est vrai que l'on projette hors de soi, ses propres expériences intérieures !

Cela étant... il est aisé de voir qu'on pose mal la question en se demandant si les *Exercices* sont un manuel complet d'ascèse, s'ils omettent ou négligent toute aspiration mystique ; s'ils doivent ou non être dépassés, etc. (p. 404). Sans doute, mais il est certain que l'on a répondu dans le sens affirmatif, dans la Compagnie de Jésus. L'histoire du P. Balthazar Alvarez nous le prouve. Tant mieux si les appréciations évoluent, ce sera pour le bien de l'Église et des âmes. Avouons cependant que dans les réponses données, il est difficile de comprendre le *oui* et le *non*, que le Bulletin développe, un peu comme le *sic* et *non* d'Abelard.

Exemple p. 407. « Appelé ou non aux grâces mystiques, le candidat à la sainteté aura-t-il à « dépasser » les Exercices ? *Oui*, si l'on applique improprement ce mot au progrès qui substitue *des habitudes plus suaves* à la *tension d'efforts* encore un peu malhabiles, et fait succéder aux luttes ardentes de la purification initiale, dans la sérénité d'une paix armée, les travaux que cette paix rend possibles et fructueux. Mais *non*, s'il est question d'actes plus épurés et d'habitudes

Digitized by Google

plus saintes, les sommets de la vie chrétienne ont en effet été gravis au cours des *Exercices,* les dispositions les plus vertueuses impérativement conseillées au retraitant ». La question n'est pas là. L'Idéal a été proposé à l'âme, c'est certain. Mais il s'agit de savoir si de *l'état d'activité, d'industrie personnelle, de tension d'effort* l'âme entrera dans *l'état de passivité,* par rapport à la grâce de Dieu agissant en elle, au moyen d'habitudes plus suaves. C'est là proprement l'état mystique. Ne confondons pas les concepts, les représentations, avec la vie.

Nous trouvons plus claire la déclaration catégorique du Père Surin, « Saint Ignace dans ses *Exercices*, donne les méditations qui sont propres à ramener les âmes à Dieu. Communément, ceux à qui il faisait faire les *Exercices*, étaient des gens qui ne s'adonnaient pas à l'oraison. Quelqu'excellent que soit ce livre, il ne s'ensuit pas qu'on doive, toute sa vie, faire les mêmes méditations sans en rien omettre. Il convient de laisser plus de liberté aux personnes, dont la pratique est de chercher Dieu en tout, qui ont *le goût de Dieu* et sont dans *son union* ou proche d'y arriver » (1). Le Père Ludovic de Besse rappelle (p. 43) cette comparaison parlante du P. Surin. L'animal attaché à un pieu et ne pouvant atteindre à cause de son lien à une nourriture fraîche et substantielle, c'est l'image de l'âme liée à son livre de méditations, ses pensées et ses déductions. Autre chose est de se servir d'un moyen humain, comme le livre, et autre chose d'être nourri par Dieu, dans la connaissance d'amour, sans représentation intellectuelle, par des impressions de grâce Voir aussi les *Grâces d'oraison* du P. Poulain, (p. 33), la note sur les *Exercices de Saint Ignace.*

Comment d'ailleurs comprendre à la page 404 du *Bulletin :* « Il ressort de ces observations que, de toutes les applications des *Exercices,* la plus proche de la version originale est celle, où un homme engagé déjà dans une vocation irrévocable, découvre et suit l'appel du Saint Esprit à *une vie nouvelle dans cette vocation même.* Le cadre extérieur de son existence restant le même, ainsi que ses devoirs essentiels, le retraitant adopte une manière de servir Dieu tellement meilleure, tellement plus spirituelle, qu'elle équivaut ou peu s'en faut, à une *vocation seconde.* Tel fut, par exemple, le cas du Vénérable P. Claude de la Colombière, au cours de sa grande probation ». Ceci s'est passé à l'occasion des *Exercices,* que le Vénérable a fait par obéissance, mais ne découle pas logiquement des *Exercices.* C'est le passage de *la vie ascétique* à la *vie mystique* de passivité vis-à-vis de la grâce. David d'Augsbourg exprime la même vérité dans ces paroles : « *Ex hoc perpende, duos esse novitiatus in*

(1) Ludovic de Besse citant p. 303 de la *Science de la Prière, le Traité de l'Amour de Dieu* du P. Surin III. c. X.

Digitized by Google

Religione : unus terminatur, quando completo tempore probationis, promittit obedientiam et stabilitatem in Ordine per Verba ; alter durat, quousque Religiosus statum bene vivendi in consuetudinem convertit, quod tunc fit, cum non tam verbis quam factis promittit se stabilem in Ordine et in proficiendi studio permansurum. Quamdiu enim fluctuat mente et nondum stabiliter apprehendit viam studii spiritualis... incipiens est et nondum proficiens ». (1).

Il y a un double noviciat dans la vie religieuse : le premier se termine après la période canonique fixée ; le second continue à travers la vie, jusqu'à ce que le religieux de *commençant,* devienne *progressant*. L'auteur appelle *proficiens*, celui qui commence à expérimenter la passivité vis-à-vis de la grâce.

Dans sa conclusion, p. 407, le rédacteur du *Bulletin* maintient la distinction entre les tenants de la contemplation passive, terme normal de l'évolution de la grâce et les tenants de la contemplation, grâce extraordinaire ; mais cela importe peu, pourvu que les admirateurs des *Exercices*, selon la parole du P. Surin, cessent de vouloir y lier les âmes, comme le ruminant à son pieu. Le Saint Esprit se chargera de faire le reste, malgré les doctrines et indépendamment d'elles.

C'est comme une conséquence de ce mouvement d'idées, que nous apparait la réhabilitation, l'exhumation des mystiques Jésuites du XVIIe siècle : le P. Lallemand, le P. Surin et autres. L'abbé Brémond a attaché le grelot, dans un gros volume in-8° de 400 pages (2). Le P. de Grandmaison s'est chargé de nous introduire en douceur dans cette lecture. On dirait qu'il veut nous éviter le choc d'une lumière trop crue, ou d'une opposition trop tranchée. Force nous est bien de reconnaître qu'il multiplie et recherche, dans ce but, les demi teintes, les dégradations et les ombres. Il faut bien cependant que l'on parle des deux mouvements : celui des partisans rigides des *Exercices*, ayant à leur tête Alphonse Rodriguez, auteur de la *Perfection chrétienne*, et celui des partisans de l'oraison de contemplation. Voici comment s'opère la conciliation. « Si l'on ne peut sans exagération parler de discrédit, à propos des mystiques Jésuites du dix-septième siècle, il faut convenir qu'une ombre discrète et en partie voulue les a tenus dans un lointain peu accueillant. Ils n'ont jamais cessé d'être lus, de faire des disciples, ils n'ont guère cessé d'être contestés, au sein même de leur Ordre » (3). Voilà bien, semble-t-il, un modèle de l'art anesthésiant, qui extrait une molaire sans douleur.

(1) *David ab Augusta de Exterioris et Interioris hominis compositione. Ad claras Aquas 1899*, p. 65, n° 2.

(2) Brémond. *Histoire littéraire du Sentiment Religieux*, t. V. La Conquête mystique : L'École du P. Lallemand et la Tradition mystique dans la Compagnie de Jésus.

(3) *Études*, 1921, Janvier p. 134.

Digitized by Google

Une autre constatation est à retenir ; elle concerne l'opposition faite par leurs propres confrères aux Jésuites mystiques. « La seconde partie du dix-septième siècle, si riche en œuvres classiques, en réussites parfaites, eut quelques-uns des défauts de ses hautes qualités. Ami du raisonnable jusqu'aux *confins du rationalisme*, féru d'idées claires et cartésien jusqu'aux moelles, passionné pour la pureté du langage, le demi siècle de Racine et de Boileau, de Bouhours et de La Bruyère réagit plus ou moins consciemment contres les initiatives généreuses, contre le langage moins châtié, contre les sèves moins sévèrement contenues de l'époque antérieure. De telles tendances prédisposaient les esprits à l'analyse critique, à l'introspection aiguë, à l'emploi des méthodes volontaires et raisonnées, bref, en matière spirituelle, *au moralisme ascétique*, beaucoup plus qu'aux vues confuses, aux élans peu contrôlables, au vocabulaire brûlant de la vie mystique ». (1) Que vous avez raison, mon Père, d'évoquer le rationalisme ! C'est la question de fait. Mais la question de droit est toute autre. Ces esprits du XVIIe siècle étaient devenus insensibles à la touche de l'Esprit-Saint et s'opposaient à son action. Il est regrettable de trouver des prêtres et des religieux parmi ces opposants.

Quoiqu'il en soit, c'est une bonne fortune spirituelle que ce retour en faveur d'écrivains tels que le Père Surin. Pourvu qu'on nous en donne une édition critique, avec restitution du texte primitif, débarrassé de toutes ces formules lénifiantes, substituées indûment à sa parole forte et vivante ! On peut en voir de belles citations dans l'abbé Brémond (2). Ce mystique n'y va pas de main morte. Il appelle saint Thomas « *le chef des scolastiques qui veulent raisonner de tout* ». Écoutez-le traiter cavalièrement les docteurs : « Il faut aller à la grâce et non à la doctrine, aux ténèbres mystiques et non pas à la lumière, au feu brûlant et non pas à la clarté éclatante. Alors *mes docteurs* qui ne peuvent rien croire *que ce qui a passé par leurs syllogismes*, diront ou que saint Bonaventure s'est trompé et qu'on a mieux examiné depuis, ou que les docteurs mystiques sont des rêveurs, qui se laissent tromper aux femmelettes et que la scolastique doit juger de cela » (3).

Admirez le mouvement des paroles suivantes : « Cette flamme d'amour fournit à l'homme des idées toutes nouvelles, auxquelles il n'arriverait jamais, quand il aurait toutes les sciences humaines. Cet amour donne des instincts tout nouveaux des maximes de l'école de Jésus-Christ ; il fait entendre les choses de Dieu d'une manière si contraire à celle qu'on a par l'étude, au moins si différente par le détail, quoiqu'elle ne soit pas contraire dans les maximes communes, qu'il n'y a pas de proportion. Cette flamme amène aussi avec soi des

(1) *Études*, 1921, p. 132.
(2) Brémond, *op. cit.* p. 259, 261, 271, 275-7, 279, 285-290.
(3) Surin, *Traité inédit de l'amour de Dieu*, p. 136-139.

Digitized by Google

goûts et des sentiments profonds si purs et si exquis, qu'il se fait un monde nouveau en l'homme et c'est ce renouvellement dont parle saint Paul, qui se fait de jour en jour en l'homme intérieur, qui le rend méconnaissable à soi-même et aux autres. Ensuite les instincts vicieux et la pente à se chercher partout soi-même se retirent et il se loge en l'âme la parfaite et finale pureté, qui transforme en Dieu, tous les mouvements devenant saints, ou bien les saints devenant si forts, que tous les mouvements de la nature sont extrêmement faibles en eux, le cœur étant affermi en la manière que dit Saint Paul : « *In caritate radicati et fundati, Christum habitare per fidem in cordibus vestris* » (1). Que nous sommes loin de ses adversaires proclamant : « Les *Exercices* de Saint Ignace, un manuel quasi aristotélicien d'intellectualisme pieux. » (2).

Pour conclure, réjouissons-nous de ces présages. Ils nous permettent d'espérer, que beaucoup d'âmes en seront aidées à marcher plus virilement, dans les voies de l'oraison. Reconnaissons-le sans ambages, tout est loin d'être parfait dans ce mouvement qui nous porte vers la mystique. Beaucoup d'âmes y semblent entraînées par la vanité ou la gourmandise spirituelle. On voit trop dans cette vie la suavité ou l'amitié familière avec Dieu. On oublie que ce terme est séparé de nous, par la montée aride, désertique de l'abnégation ; on veut brûler les étapes ; on traite Dieu avec sans façon, comme s'il ne dépendait pas de Lui de choisir ses amis et de fixer l'heure de nous admettre en son amitié. Non, il n'en peut être ainsi ; un long travail d'abnégation doit préluder à cette suavité, à cette familiarité, si le Seigneur juge bon de nous les accorder. Toute autre disposition que cette humble soumission, est un obstacle insurmontable à l'opération divine, car c'est alors purement et simplement de l'amour-propre.

En accentuant une orientation plus large des âmes vers la contemplation, et c'est là le bien que nous entrevoyons, la Compagnie bénéficiera de la forte abnégation, prêchée par les *Exercices*. Sa direction en sera virile. Car elle est bien vraie cette parole du Père de Grandmaison : « Alors on ne badinait pas avec les *Exercices*. On parlait moins que les modernes de « désappropriation, d'oblation, de donation, de consécration » mais on faisait pénitence pour de bon et tout en allait mieux ! (3)

* * *

DE MONTMORAND. *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Alcan 1920.

Ce n'est un mystère pour personne, que la bibliothèque Alcan est

(1) SURIN, op. cit., p. 63-64, édition Bouix.
(2) BRÉMOND, t. V, p. 277.
(3) *Revue de science religieuse*, 1920, p. 400, note.

Digitized by Google

consacrée à répandre les idées modernes du rationalisme et de la science. Aussi, le seul fait d'y voir paraître un ouvrage de science religieuse, doit tenir en éveil le lecteur catholique. Le livre que nous analysons, traite certes un sujet intéressant au suprême degré : la mystique orthodoxe, les visions et paroles surnaturelles, les états mystiques, l'extase et son interprétation ; mais quel est son esprit ?

Ne chicanons pas l'auteur sur l'ordre des chapitres du livre ; on ne voit pas clairement, pourquoi le chapitre III, *Érotisme et Mysticisme,* dont la nécessité ne paraît pas obsolue, précède le chapitre IV de la *Méthode ascétique.* Celle-ci est le commencement de la vie intérieure, tandis que le prétendu érotisme n'intervient qu'au stade supérieur de l'union. C'est pour exprimer cette union, que nos mystiques recourent à des comparaisons, tirées de ce prétendu érotisme. Ce mot d'ailleurs sonne mal aux oreilles catholiques. Quand on sait ce que le monde moderne y enferme, on ne voit pas comment on peut lui appliquer encore la belle parole de sainte Thérèse : « La mesure de notre force pour la souffrance est la mesure de notre amour » (p. 30) et surtout comment on peut y recourir, quand on parle de cette chose immatérielle entre toutes, l'union de l'âme avec Dieu. C'est le procédé courant, rabaisser au niveau matérialiste les réalités supérieures, pour les détruire.

Comme appréciation générale, nous recourons à une note de l'auteur, page 23. Appréciant ce jugement de William James sur sainte Thérèse : « On ne trouve rien dans sa vie d'utile à l'humanité, rien qui témoigne d'aucune préoccupation sociale », Monsieur de Montmorand écrit : « Il la juge *en incroyant ;* et de fait, elle n'apparaît vraiment grande, que si l'on *croit* à l'efficacité de la prière et à la réversibilité des mérites et si l'on reconnaît en elle la mère de toute une héroïque lignée, vouée à la conquête des âmes. » De même nous disons de ce livre : il est écrit *avec la méthode de l'incroyant,* qui restreint arbitrairement le champ des hypothèses explicatives, puisqu'il ignore l'absolu. Un tel livre est forcément incomplet et manque de conclusion nette. Aussi ce n'est pas un tel ouvrage qui dispensera la saine doctrine, aux âmes qui ont besoin d'un livre complet, dogmatique en même temps que critique et qui ne sauraient redresser les erreurs à toutes les pages et dépister les insuffisances de la méthode scientifique. Pour étayer ce jugement, examinons et apprécions les conclusions de l'ouvrage p. 206-224.

1. *Originalité du mysticisme catholique orthodoxe,* p. 206-212. Que sont ces *mystiques originaux,* dont nous parle l'auteur ? Ils sont bel et bien totalement *différents* des *névrosés* de la science Les phénomènes qu'ils manifestent, sont d'une tout autre nature, que ceux de la névrose. A part quelques caractéristiques extérieures, que l'on identifie sans raison, ils se présentent à nous avec des qualités propres, irréductibles à la névrose. Ce sont « des mystiques jugeant

Digitized by Google

leur névrose, suivant des règles imposées du dehors ; soumettant docilement à une autorité extérieure, l'appréciation de leurs états et des phénomènes extraordinaires qui se manifestent en eux — ceux-là, génie à part, sont des *mystiques originaux* » (p. 207). Que signifie ce mot *original ?* Il signifie, au point de vue de la philosophie catholique, une chose *qualitativement différente*. De quel droit alors, après avoir défini le mystique un névrosé, qui tire parti de sa névrose, et dont le génie religieux coexiste avec elle et indépendamment d'elle » (p. 206) ajouter : « Mais cette définition n'est pas *exhaustive* ». Que signifie cet *exhaustive ?* quelque chose qui n'épuise pas le sujet. Or la réalité est tout autre. Le mystique catholique n'est pas compris dans votre définition ; il la dépasse, il est *autre*. Le catholique dira avec logique : toutes les identifications scientifiques en cette matière, sont abusives et tendancieuses. Il n'y a qu'un double mysticisme : le mysticisme divin, et le pseudo-mysticisme, ou le mysticisme diabolique. Qu'il plaise aux savants de parler de névrose, de suggestion, d'hallucination, d'imagination, avec lesquels le XIXe siècle a escamoté le diable, c'est leur affaire. Mais la nôtre, au point de vue catholique, est de protester et de ne pas nous prêter à cette prestidigitation.

« L'originalité de nos mystiques provient de leur orthodoxie » (p. 207). Cette orthodoxie consiste à croire en la nécessité de la *grâce qui s'ajoute à la nature* et par conséquent à désirer cette grâce avec intensité, et à vouloir l'utiliser. Ils vivent au contact de cette grâce, ils en ont une certitude profonde, autant que les savants du contact de la matière.

Reconnaissons avec nos mystiques et Monsieur de Montmorand, que les états extraordinaires, visions, extases, s'ils accompagnent la sainteté, ne la constituent pas. Heureusement qu'il en est ainsi ; les forces vives de la grâce sont plus répandues, qu'il n'apparaît extérieurement par des signes merveilleux.

Une dernière inexactitude. L'influence du pseudo Denys, signalée page 210, et du neoplatonisme, aboutit à une *transformation*. Ce qui est transformé est distinct qualitativement de ses éléments. Inutile donc d'accorder tant d'importance au néoplatonisme. Le catholicisme a absorbé de plein droit, en le surnaturalisant, ce qu'il contenait de *Philosophia perennis*.

2. *Valeur sociale et morale du mysticisme orthodoxe*. p. 212-214. Acceptons la constatation de l'auteur, que pour nos mystiques la contemplation s'allie à l'action, contrairement à la doctrine des pseudo-mystiques. Mais ce qui ne nous agrée pas, c'est la doctrine de l'évolution, intercalée dans la trame de la composition. La tendance sociale de ces mystiques se développerait chez eux « avec une énergie exceptionnelle, si bien qu'ils anticipent sur le processus de l'évolution, et se révèlent préadaptés à une société meilleure que celle où ils vivent, à une société dont les membres, unis à Dieu, n'auraient qu'un

Digitized by Google

cœur et qu'une âme » (p. 214). Est-ce que l'évolution nous mènerait au paradis ? Ce serait le comble de la laïcisation !

3. *Caractère subjectif de l'expérience mystique,* p. 214-218. Il y est question « de la valeur absolue des expériences mystiques » en d'autres mots « de l'intervention surnaturelle » dans la production des phénomènes mystiques. Monsieur de Montmorand reconnaît que « le problème est psychologiquement insoluble » p. 216, mais il ne l'est pas philosophiquement. Pourquoi la science l'exclut-elle ? D'ailleurs l'aveu est perdu au milieu d'un développement imprécis ; de ce que « l'expérience mystique vaut pour le mystique lui-même, mais ne vaut que pour lui » (p. 216), s'en suit-il que le mystique ne soit pas sous l'action divine ? Suffit-il d'écrire pour écarter la question : « Ce pragmatisme instinctif ne s'accorde guère avec notre tempérament intellectuel. Nous n'admettons pas qu'entre la notion *d'utilité* et celle de *vérité* il y ait nécessairement corrélation, ni que le vrai soit fonction de l'utile » p. 214. Mais l'utile est toujours du vrai. Nous ne connaissons pas l'explication dernière de la nutrition ; sommes-nous en dehors de la vérité, parce que nous prenons des aliments, malgré cette ignorance ? Nous sommes dans le vrai, en recourant à l'aliment dont nous avons la connaissance empirique. La vieille philosophie disait : *Ens et verum convertuntur,* il y a convertibilité entre le réel et le vrai. On nous cite sainte Thérèse : « de ces faveurs là, nous ne connaitrons la valeur vraie que dans l'autre monde » p. 218. Mais sainte Thérèse savait que ces faveurs venaient de Dieu ; seulement elle s'inquiétait peu de théories explicatives ; elle se contentait d'assimiler la grâce reçue pour progresser dans la voie de l'union à Dieu. Il est vrai que ces âmes n'ont pas *le tempérament intellectuel de nos modernes,* qui exclut Dieu et son intervention, de l'explication du monde.

4. *Avenir du mysticisme, en particulier du mysticisme catholique orthodoxe,* p. 218-224. Abandonnons à l'auteur le mysticisme qui a trouvé « son expression synthétique la plus séduisante, dans la philosophie bergsonnienne ». Au point de vue catholique, ce n'est pas du mysticisme proprement dit.

Quant au mysticisme catholique « il y aura des mystiques orthodoxes, tant que le catholicisme vivra » p. 222. Nous le croyons bien ; tant que la grâce travaillera les âmes humbles, de bonne volonté, il existera une vie supérieure à la nature. Mais, paraît-il, « ils sont moins nombreux de nos jours, qu'ils ne le furent à d'autres époques » p. 222. Du moins s'ils sont encore très nombreux « leurs expériences ne s'alourdissent plus de complications pathologiques » p. 224. Leurs états tendent de plus en plus à se dissocier de cet ensemble de phénomènes bruyants, jadis inséparables de la haute contemplation et qui en étaient comme l'orchestration névrosée » p. 223.

Digitized by Google

Cette façon de parler est étonnante, après la critique des interprétations scientifiques des visions et de l'extase.

Nous relisons le chapitre des Visions. La théorie explicative en honneur est le *subconscient*. Qu'est-ce que le subconscient ? Ce qui est en dessous du seuil de la conscience, ce dont vous n'avez pas conscience. Comment alors pouvez-vous le connaître et soutenir qu'il explique tout ? Parce qu'*on ne veut pas recourir à Dieu*. Vous-même le reconnaissez : « *L'amnésie,* qui est le symptôme le plus caractéristique et le plus constant des phénomènes explicables par le subconscient pathologique, *n'existe pas chez nos sujets ;* et en dehors de leurs périodes hallucinatoires, ils conservent presque toujours le souvenir très présent de leurs visions et des paroles qu'ils ont entendues. Autant dire que la *théorie de la subconscience pathologique se révèle trop étroite,* pour suffire à l'interprétation des phénomènes » p. 136. N'est-il pas plus logique de conclure à la différence radicale de qualité entre les hystériques et nos mystiques ?

« Cette subconscience, qu'on dote de si riches privilèges, de si rares vertus, et qui s'adapte aux faits avec une plasticité si surprenante, *a été taillée à leur mesure, arbitrairement imaginée pour les expliquer ;* et les manifestations qu'on lui prête n'ont rien de commun avec celles, attribuables à l'activité subconsciente, qui ont pu être scientifiquement observées » p. 137. Même constatation pour le *subconscient de l'inspiration,* que pour le *subconscient pathologique.* Pour être normal, ce subconscient n'a pas les vertus magiques, dont le dotent trop généreusement Mayers, James, et, à leur suite, M. Delacroix ». p. 140. Si donc toutes vos explications scientifiques font banqueroute, pourquoi s'obstiner à mettre les phénomènes mystiques, sur le même plan que les phénomènes hystériques ?

La même conclusion s'impose, quand on parcourt p. 143-205, le dédale des explications sur l'extase. « L'extase des mystiques diffère par ses causes des autres états qualifiés d'extatiques ; elle en diffère par ses effets, des effets physiques singulièrement bienfaisants, des effets moraux incontestables. D'où nous concluerons que cette extase a un caractère *original.* On n'a pas plus le droit de la confondre avec les autres états du même nom, qu'on n'a celui d'assimiler les mystiques à ces dégénérés mystiques, dont la folie emprunte accidentellement la forme religieuse » p. 174-75. Quelle logique singulière, quand on a l'effroi du surnaturel.

En terminant ce compte-rendu, signalons brièvement l'élasticité d'une notion du mysticisme, qui part du mysticisme de l'alcool et des anesthésiques, pour aboutir au mysticisme catholique. p. V-VI. — p. 1-10.

Pour l'intelligence des purifications passives p. 41, et de l'union avec Dieu, terme de la vie mystique, rappelons la doctrine catholique. L'homme étant contaminé par le *péché originel,* qui éloigne de Dieu,

Digitized by Google

la conquête de la sainteté commence *nécessairement par une purification*. Cette purification, l'homme ne peut l'opérer seul. *Nécessairement Dieu doit intervenir* et l'homme est *nécessairement passif* vis-à-vis de cette intervention souveraine. La purification passive n'est donc pas une théorie adventice, imaginée par un saint Jean de la Croix, elle fait partie intégrante et nécessaire de la sainteté. Si donc on veut parler *impartialement* et *complètement* du mysticisme catholique, il faut lui emprunter son point de départ, sans le dénaturer. Mais comment cela serait-il possible au rationalisme naturaliste et à la science relativiste ?

Parlant des théologiens p. VII et note 2, Monsieur de Montmorand les partage en deux classes : « Ceux qui ne sont guère en progrès sur leurs devanciers — ceux qui, familiers avec les méthodes et les progrès de la psychologie contemporaine, ont publié, sur les questions se rattachant à la mystique, des travaux dont la valeur apologétique se renforce de tout ce qu'y peut ajouter l'information la plus étendue ». Est-il certain que cette information étendue renforce la doctrine ? A la science, à la psychologie, ne devrait-on pas dire quelquefois : *Ne sutor ultra crepidam*. Personnellement l'étude du livre de Monsieur de Montmorand, qui ne porte qu'un *jugement de carence*, m'a fait bénir la gymnastique intellectuelle de l'organon d'Aristote, par laquelle l'Église trempe l'esprit de ses futurs prêtres et les prépare à affronter les assauts de la conscience moderne.

* * *

P. VENANT DE ROULERS : *De la Méditation à la Contemplation, sous l'égide de Marie*. Ch. Beyaert, édit., Bruges, 1921.

Avec ce petit livre, nous entrons dans une atmosphère de foi et de piété. Comme l'auteur le dit lui-même, ce n'est pas un *traité de l'oraison* ; il vise seulement à donner une *initiation pratique* aux divers degrés de l'oraison. Exposée sous forme de conférences, la doctrine qu'il développe a dû certainement agréer à l'auditoire qui les entendit. L'auteur, ancien lecteur de théologie, écrit dans un style clair, compréhensif, qui se lit avec agrément. Ses pages sont véritablement animées du souffle de Dieu et pourront être pour les âmes une occasion de recevoir la lumière de l'intelligence et l'attrait du cœur, conditions du progrès dans la vie intérieure.

Que l'auteur nous permette un échange de vue. Il accepte comme nous, que la simplification est un élément de lumière. Il nous présente huit degrés d'oraison. Ne serait-il pas préférable, revenant à saint Bonaventure, de les réduire à trois : *Méditation — Oraison — Contemplation*. La méditation, qui est le stade de la vie, où prédomine l'industrie naturelle, comprendrait l'oraison discursive et l'oraison affective, mais avec un correctif. L'oraison affective ne serait pas à

Digitized by Google

proprement parler, un stade qui succède à l'oraison discursive. Dans l'effort personnel, les âmes suivent leur tempérament intellectif ou affectif. Il faudrait plutôt opposer la méditation faite au moyen d'une formule de prière, à celle qui est une improvisation de celui qui médite. Le stade *d'oraison* pendant lequel l'opération de la grâce est constatable à côté de l'industrie de la nature, comprendrait l'admiration et l'adoration — la louange et la glorification — l'action de grâces et l'amour. L'usage s'est introduit de parler ici de contemplation active. C'est une contemplation, parce qu'il y a une certaine stabilité due à la grâce ; mais elle est active, parce que la nature agit encore, sur le pied d'une certaine égalité avec la grâce.

Enfin *la contemplation* exposerait l'oraison de foi — la nuit des sens et la nuit de l'esprit. Nous sommes dans la passivité de l'âme vis-à-vis de la grâce, ou la prédominance de la grâce sur la nature. L'expression *contemplation passive* serait donc l'équivalente du *gratia maxime movet* de saint Bonaventure.

Cet échange de vues n'enlève rien au mérite du charmant volume du P. Venant, auquel nous souhaitons beaucoup de lecteurs et de lectrices.

P. SYMPHORIEN.
O. M. C.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

FRANCISCANA

Jacopone de Todi, frère-mineur de Saint-François, auteur présumé du *Stabat Mater* (1228-1306) par Jules Pacheu. Paris, Tralin. 1914, in-12 de II, 401 pages. Prix : 4.50.

M. l'abbé Pacheu s'est attaché particulièrement à l'étude du fameux Jacopone. Notre revue (t. XII, p. 303) a signalé de lui un article sur l'auteur du *Stabat*. Elle a publié plusieurs pages (t. XXIX, p. 504-519) sur le prédicateur populaire qu'était le vieux de Todi. Ces pages, nous les retrouvons dans le présent et charmant volume qui est ainsi ordonné : I. Les Sources. — II. Le Converti. — III. Le Prédicateur populaire. — IV. Le Religieux, ses excès. — V. Le Poète mystique. — VI. Le *Stabat Mater*. — VII. L'influence posthume de Jacopone.

Suivent (p. 101 à 389) des poésies choisies du franciscain, classées sous ces différentes rubriques : I. Le Prédicateur populaire. — II. Le Poète de la vie parfaite. — III. La Sainte Vierge. — IV. Les Satires. — V. Le Petit Traité de la vie intérieure : O vous qui avez faim d'amour!

Le texte italien est en regard de la traduction française. Nous pouvons donc facilement recourir au texte original donné ici d'après l'édition de Bonnacorsi en 1490, réimprimée à Rome en 1910 par Giovanni Ferri.

La France ne connaît guère Jacopone que de réputation. Avant la courte, mais substantielle étude du P. Hilarin sur les poésies mariales, nous n'avions que la traduction partielle de l'abbé Berthaumier (que M. Pacheu ne cite pas) et celle des *Poètes Franciscains* de Frédéric Ozanam. La vulgarisation de M. Pacheu est donc très utile. Je regrette seulement que dans son introduction, il ait attaché trop de valeur à l'*Italie mystique* de Gebhart et même au travail d'Ozanam. Ce dernier fut l'initiateur ; mais Ozanam serait le premier à reviser certains de ses propres jugements.

M. Pacheu a eu la bonne idée de rechercher l'influence de Jacopone sur la Poésie, les Arts et la Spiritualité. N'aurait-on pu voir quelles influences a subies lui-même le franciscain? Son rôle, sa place marquée dans la vie des Spirituels, des Joachimistes, il les a. Mais à quel point? N'est-il pas possible de deviner les lectures de Jacopone? Telle de ses pages sur la Pauvreté fait songer invinciblement au *Sacrum Commercium,* bien connu aussi d'Hubertin de Casale. Il m'est avis qu'on pourrait fouiller de ce côté et faire d'autres trouvailles. Du moins, le volume de M. Pacheu nous met-il à même de mieux connaître ce frère-mineur « qui s'étant rendu insensé pour l'amour du Christ, par un artifice nouveau, trompa le monde et ravit le ciel ».

P. Ubald d'Alençon.

Digitized by Google

SPIRITUALITÉ

Méditations pour les jeunes, par A. Texier, 1 vol. in-16, 448 pp., fr. 3,50. Paris, Beauchesne.

Le titre de l'ouvrage n'en laisse pas soupçonner le contenu. On est surpris — très agréablement du reste — de trouver des oraisons dogmatiques. On s'attendait à des considérations pieuses en rapport avec les besoins des jeunes gens, et voici des méditations ouvrant une immense perspective sur le mystère du Christ dans le plan divin de la création! Des méditations, ou plutôt des élévations si transcendantes ne sont-elles pas de nature à effrayer les jeunes? on pourrait le croire. Mais M. Texier s'explique dans la préface de son livre. Il s'adresse sans doute à ceux « qui ont la jeunesse de l'âge, mais plus encore à ceux qui ont la jeunesse de l'âme... » : aux âmes pieuses qui vivent dans le monde, aux âmes religieuses, à ses frères dans le sacerdoce, aux étudiants de dogme.

« Qu'on ne s'étonne donc point, dit-il, que, nous adressant principalement à des prêtres, à des jeunes en pleines études théologiques, nous leur proposions de contempler les splendeurs de la vie du Christ en nous ».

Nous ne pouvons mieux faire que de donner ici l'abrégé de la table analytique des matières.

I. Le plan de Dieu dans la création. — A) *Les deux fins du Créateur :* première fin du Créateur. Seconde fin du Créateur. Hiérarchie. Dans la justice ou dans l'amour. Harmonie. Dans la joie et la paix. — B) *Le Temple de la création :* le Christ glorifie Dieu. Le Christ pacifie la création. L'homme adore avec le Christ. L'homme sacrifie avec le Christ. Les créatures au service de Dieu. Les créatures au service de l'homme.

II. Le Christ dans le plan de Dieu. — A) *Le Christ éternel :* Verbe incréé. Archétype universel. Créateur de l'Univers. — B) *Le Christ dans le temps :* Verbe inc
Christ centre de t
Christ, notre méd
Le Christ victime.
tion du Christ. —
Christ. Médiateur

III. L'Homme i
poration. Notre v
passion dans le Ch
Christ. A l'école d
Attraction. Vers l
teurs du Christ : A
Notre dot au Chri
Christ. Le ciel est

IV. Les créatu
Symphonie univer
de plaisir. — B) *I*
Usage de la grâce.
des créatures : Ca
d'amour. Le canti

Digitized by Google

On le voit, tout se résume dans cette formule de S. Paul : le monde est à nous, nous sommes au Christ, le Christ est à Dieu !

Hâtons-nous de le dire : on ne saurait trop louer et recommander une œuvre de cette nature. Il est trop visible que la piété *chrétienne* s'anémie faute d'aliment substantiel. Notre vie de grâce est une *vie à deux :* on l'oublie trop. C'est là pourtant du mysticisme obligatoire. Tout l'effort de M. Texier tend à créer dans les âmes cette mentalité vraiment chrétienne, à savoir : la pensée habituelle de notre incorporation au Christ, de notre vie dans le Christ, de notre action dans le Christ. Les âmes pieuses lui en sauront gré. Les théologiens eux-mêmes pourront gagner dans la méditation de ces pages, nourries d'Écriture-sainte, et présentées en très bonne forme littéraire.

Il nous en coûterait de terminer ce compte-rendu sans signaler à nos lecteurs l'opinion préférée à M. Texier sur le motif final de l'Incarnation. Prêtre du Diocèse de Poitiers, M. Texier est de l'école du Cardinal Pie L'ancien évêque de Poitiers s'exprimait ainsi dans son homélie de la Toussaint (1er novembre 1874) : « *Les oracles sacrés* nous enseignent que Dieu a tout fait en vue de son *Fils incarné* Jésus-Christ, lequel est le *premier-né de toute créature.* » — Et dans sa IIIe instr. synod. § XVI, œuvres T. V. p. 136 : « Le Fabricateur du monde, dans l'acte même de sa puissance créatrice, s'était proposé son *Fils Incarné* comme type original et comme fin de toutes choses, et Il avait surnaturellement déposé dans tous les êtres, par le don de leur vocation et de leur prédestination, un germe initial d'assimilation divine. Mais là ne devait pas s'arrêter le mystère de la déification. L'homme avait perdu par le péché le privilège de sa vocation... ce sang du Christ... a fait revivre le décret de notre adoption ».

De même M.Texier : « il s'agit d'une succession logique de vos desseins... et sur l'immuable panorama de votre prescience, l'œil émerveillé les suit dans cet ordre providentiel : d'abord le Christ, première créature voulue par vous; après le Christ, la création déifiée dans la grâce; après la création, le péché ; après le péché enfin, la Rédemption de justice dans la douleur » (p. 106). En somme avant toute prévision du péché, Dieu a voulu le « Christ de gloire ». Le péché ne motive pas le décret de l'Incarnation : il le modifie accidentellement ; « le Christ de gloire » devient « le Christ de douleur ». En principe, Dieu a fait le monde pour y manifester Jésus-Christ : manifestation qui devait s'opérer en toute hypothèse. Jésus et Marie ne doivent donc rien au péché. « O soulagement pour nos susceptibilités d'amour filial ! » s'écrie M. Texier dans ces pages où l'on sent la délicate tendresse de sa piété sacerdotale. Et ce n'est pas chez lui pur idéalisme. Sa conviction, comme celle de tous les docteurs partisans de la même opinion, se base sur le témoignage même de Dieu (p. 106).

Nous souhaitons aux « *Méditations pour les Jeunes* » la plus large diffusion. P. C.

La Vierge Marie, par le Père Pierre Suau S. J. Paris, Castermann.

Excellent mois de Marie, court et précis, plein de dévotion et de cette suavité qui s'exhale, semble-t-il, de tous les écrits qui parlent de la très bonne Mère de Dieu avec l'amour sincère d'un fils zélé pour la gloire de sa Mère. A recommander aux prêtres et aux familles qui, en se rassemblant pour faire les exercices du mois de Mai, recherchent des lectures concises et fortes, qui touchent les cœurs et ne fatiguent pas l'attention. Mavil.

Digitized by Google

Neuvaine au Sacré-Cœur, par S. ALPHONSE DE LIGUORI (traduit de l'Italien par H. Riche, — nouvelle édition — Paris, Téqui, 82 rue Bonaparte.

On reconnait ici l'auteur des «*Visites au S. Sacrement et à la Ste Vierge*». Même piété, même style, même procédé. Ces saintes considérations et pieuses affections seront une nourriture céleste pour les âmes qui voudront se les assimiler.

La veille de l'Eternité ou un jour de retraite, par le R. P. ARTHUR MARTIN, S. J. Nouvelle édition, Téqui, Paris.

Nombre de personnes n'ont pas le temps de faire de longues retraites. Elles trouveront dans cet opuscule des méditations courtes et simples qui les aideront à se dégager des liens du péché et à se tourner vers Dieu.

Fr. C.

DROIT CANON

Manuale Juris Ecclesiastici *in usum Clericorum praesertim illorum qui ad Ordines Religiosos pertinent* edidit Dominicus M. Prümmer O. Pr. professor in Universitate Friburgi Helvetiorum. — Editio altera aucta secundum Cod. Juris Can. recognita. — In-8 de LII et 700 p. Prix broché 35 marcks, relié 40 marcks. — Herder, Fribourg-en-Brisgau. Allemagne.

Le R. P. Prümmer est si avantageusement connu par ses travaux antérieurs qu'il est inutile de présenter longuement cette nouvelle édition de son Manuel de Droit-Canon. Plus encore que les précédentes, cette édition unit la clarté et la simplicité d'exposition à une abondante documentation. Un index alphabéthique et synthétique très développé permet de trouver facilement toutes les questions se rapportant au droit, et grâce aux nombreuses reférences d'en avoir rapidement une vue d'ensemble.

Enfin, chose qui nous semble digne d'être notée, au lieu de consacrer un volume au Droit général et un autre au Droit régulier, le R. P. a tout réuni dans un seul ouvrage. Le Droit régulier a été de ce fait replacé dans le cadre du Droit commun. C'est là une amélioration considérable sur les éditions précédentes. Sans avoir besoin d'effectuer personnellement un travail de synthèse, de se rappeler ou de rechercher ailleurs les principes généraux qui régissent telle ou telle question, les Réguliers, en même temps qu'ils les étudient, trouveront exposées les prescriptions particulières ou les exemptions qui les concernent.

L'auteur appartenant à un Ordre Religieux a traité d'une façon particulièrement soignée tout ce qui intéresse la vie religieuse.

Son manuel en parfaite concordance avec le Codex est un des plus complets que nous connaissions et l'un des mieux adaptés pour l'enseignement pratique du Droit Canon chez les Réguliers. Fr. J. de P.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

GEMBLOUX. — IMPRIMERIE JULES DUCULOT.

Digitized by Google

L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE S. BONAVENTURE ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

(Suite) (1)

Après ces constatations générales, nous devons aborder l'étude des différents livres de l'*Imitatio Christi. Progression intérieure de ces livres, selon la voie purgative, illuminative et Unitive — Ordre de succession des Livres, d'après le manuscrit de 1441,* telles sont les constatations que nous allons faire.

Monseigneur Puyol, dans une page de sa *Doctrine de l'Imitation*, nous fournit notre entrée en matière : « L'*Imitatio Christi*, écrit-il, n'est pas un livre des commençants : ce n'est pas une œuvre se rapportant à la vie purgative ; car on n'y trouve aucune des notions que donnent les manuels élémentaires de spiritualité sur les péchés capitaux, les racines et les remèdes des vices, tous sujets qu'il est nécessaire de faire connaître aux aspirants de la vie intérieure. Le pieux ouvrage s'établit en delà de ces points qui regardent en propre les débutants. Dira-t-on, qu'il se trouve dans l'*Imitatio Christi* des considérations sur les fins dernières ? Il ne faut pas s'y tromper. La méditation sur la mort, l'enfer, le ciel, le purgatoire, est nécessaire au commençant qui veut s'arracher à l'habitude du péché mortel : elle ne l'est pas moins au chrétien, qui veut progresser dans le bien, et au parfait qui veut se maintenir dans la perfection » (2).

Grand fut notre étonnement, la première fois que nous lûmes

(1) Cf. *Études Franciscaines*, juillet-septembre 1921.

(2) Mgr Puyol, *Doctrine du Livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, p. 95-96. Retaux 1898.

Digitized by Google

cette déclaration. Nous avions une impression nettement contraire. Devant l'affirmation d'un écrivain qui avait passé toute sa vie dans le problème de l'*Imitation*, nous nous mîmes à douter de la vérité de notre sentiment. Si, comme nous le pensons, elle existe, comment l'armature intérieure de ces livres a-t-elle échappé à Monseigneur Puyol ? Alors nous reprîmes l'étude attentive de l'ouvrage ; mais rien n'y fit : au lieu d'en changer, nous affermîmes notre conviction.

C'est cette conviction que nous allons exposer, en entreprenant l'analyse de chacun des livres de l'*Imitation de Jésus-Christ* ; mais cette analyse sera faite, à la lumière de la doctrine de saint Bonaventure. La conclusion qui sortira de cette étude est, nous semble-t-il, la suivante : *Le premier livre de l'Imitation de Jésus-Christ se rattache à la voie purgative — le second et le quatrième traitent de la voie illuminative — le troisième parle de la voie unitive, telle qu'elle se réalise normalement, dans les âmes généreuses.*

I. Livre de l'Imitation de Jésus-Christ : Voie Purgative

Avant de procéder à l'analyse du livre lui-même, il nous semble important d'exposer la voie purgative, d'après saint Bonaventure. En même temps que la claire intelligence de la doctrine, cet exposé nous permettra de saisir les rapprochements entre lui et Thomas à Kempis, qui nous ont amené à les comparer, comme la chaîne et la trame dans un tissu.

La voie purgative d'après saint Bonaventure

Nous avons déjà relevé plus haut la notion concise mais substantielle, que nous a donnée le Docteur séraphique, de la voie purgative : « *secundum viam purgativam, quæ consistit in expulsione peccati — purgatio quae ad pacem ducit* ». La vie purgative c'est l'homme en présence du péché, c'est l'homme en lutte avec le péché, pour l'extirper et en détruire la corruption. Mais pour en arriver là, il faut que l'homme connaisse le péché, l'existence de son péché, la nécessité de le rejeter de son être, comme on rejette un poison, qui va anéantir les sources de la vie, en corrompant le sang. De là, cette autre notion première, par laquelle commence le développement de l'opuscule : *De Perfectione ad sorores*. Le chapitre premier est intitulé *De*

Digitized by Google

Vera sui ipsius cognitione : de la véritable connaissance de soi-même. L'adage scolastique est toujours vrai : *Nihil volitum quin praecognitum.* Impossible d'agir sans une connaissance antécédente, qui nous éclaire sur le but à poursuivre et les moyens de l'atteindre (1).

Ce principe, énoncé dans le cas particulier des religieuses clarisses, est de portée universelle pour l'être humain comme tel. C'est donc avec raison que nous l'avons énoncé sous une forme générale.

Mais pour acquérir cette connaissance véritable de soi-même, de première nécessité pour sa vie morale, l'homme doit être éclairé sur deux questions : Qu'est l'homme, dans son état actuel, au point de vue moral ? Par quelle voie, l'homme ainsi constitué, atteindra-t-il la fin dernière ? Écoutons saint Bonaventure sur ces problèmes fondamentaux.

L'ÉTAT ACTUEL DE L'HOMME AU POINT DE VUE MORAL

C'est un état de dérèglement et de corruption, constatables par le dérèglement de ses trois puissances : Mémoire, intelligence, volonté. La conclusion évidente de cette constatation, c'est la nécessité d'une restauration.

« Entrez en vous-même et voyez, que votre esprit s'aime lui-« même avec l'énergie la plus inlassable ; qu'il ne pourrait « s'aimer, s'il ne se connaissait, et qu'il ne pourrait se connaître « s'il n'avait le souvenir de lui-même. En effet, nous ne saisis-« sons rien par l'intelligence, qui ne soit présent à notre « mémoire. Ainsi vous constatez que votre esprit possède une « triple puissance ; mais cela vous ne le voyez pas de l'œil de « la chair, mais bien par l'œil de la raison ».

« *Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam ; nec se posset amare, nisi se nosset ; nec se*

(1) Op. S. Bonav. t. VIII de Perfectione ad sorores. C. I. *De vera suipsius cognitione.* pag. 108 : « Ad perfectionis vitæ fastigium sponsæ Christi cupienti conscendere, primum necesse est, ut a seipsa incipiat, ita ut, omnium exteriorum oblita, ingrediatur in secretum conscientiæ suæ, ibique omnes defectus suos, omnes consuetudines, omnes affectiones, omnes operationes, omnia peccata tam præterita quam præsentia, diligenti consideratione *discutiat, examinet* et *inspiciat ;* et si quid minus rectum apud se invenerit, statim *defleat in amaritudine cordis sui.* Et ut ad hanc cognitionem, dilecta mater, melius possis venire, scire debes, quod omnia peccata nostra et mala committimus per *negligentiam*, aut per *concupiscentiam*, aut per *nequitiam.* Et circa ista tria debet omnium malorum tuorum versari *recordatio* ; alioquin ad tui ipsius *cognitionem perfectam* nunquam poteris pervenire ».

Digitized by Google

et des hommes. Il est comme l'arbre de vie, au milieu du paradis (1) ».

En un mot, d'une âme originellement orientée vers Dieu, le percevant avec facilité, et y attachant son désir, le péché de nos premiers parents a fait un être détourné de l'Incréé vers le créé, *distracta*, dont la faculté de connaissance est obnubilée par le sensible, *obnubilata*, et dont le cœur est plein d'aspirations prédominantes vers les biens apparents et transitoires, *concupiscentiis illecta*. Rétablir l'ordre premier, par la rectification des puissances : mémoire, intelligence et volonté, voilà la tâche qui incombe à l'homme, avec la coopération du Christ Médiateur !

La voie par laquelle l'homme, ainsi constitué, atteindra la fin de sa vie morale

L'homme naît dans l'inimitié divine, constitué dans l'état de guerre avec Dieu. *La vie purgative*, qui mène à la paix, consistera donc d'abord dans un pacte formel, conclu entre l'âme et Dieu par l'absolution sacramentelle, et ensuite dans la rectification progressive de nos puissances intérieures, dans lesquelles existe le désordre du péché. Cette rectification s'obtiendra par la destruction graduelle de nos dispositions vicieuses, pour leur substituer des dispositions vertueuses : vertus morales surnaturalisées, prudence, force, justice et tempérance. Ainsi se constituera l'assise, sur laquelle les germes des vertus théologales, déposés en nous, pourront grandir sans obstacles, comme le bon grain dans la terre débarrassée des ronces et des épines.

(1) *Op. s. Bon. t. V. Itinerarium c. IV p. 306.* Mirum autem videtur, cum ostensum sit quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in seipsis primum principium speculari. Sed ratio est in promptu, quia mens humana, *sollicitudinibus distracta*, non intrat ad se *per memoriam*; *phantasmatibus obnubilata*, non redit ad se *per intelligentiam ; concupiscentiis illecta*, ad se ipsam nequaquam revertitur *per desiderium* suavitatis internæ et lætitiæ spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus jacens, non potest ad se tamquam ad imaginem Dei reintrare. — N° 2. Et quoniam, ubi ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et adjiciat ut resurgat ; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et æternæ Veritatis in seipsa, nisi Veritas, assumta forma humana in Christo, fieret sibi scala, reparans priorem scalam, quæ fracta fuerat in Adamo. — Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturæ et scientiæ acquisitæ, non potest intrare in se, ut in seipso delectetur in Domino, nisi *mediante Christo*, qui dicit : *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet.* Ad hoc autem ostium non appropinquamus, nisi ipsum *credamus, speremus*, et *amemus*. Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tamquam ad Paradisum, quod ingrediamur per *fidem spem* et *caritatem mediatoris Dei et hominum Jesu Christi*, qui est tamquam lignum vitæ in medio paradisi.

Digitized by Google

Quel est le premier acte qui doit commencer ce développement vital ? Le bel opuscule, *Incendium amoris*, répond à cette question (1). « *Si igitur vis purgari, verte te ad conscientiae stimulum* : si vous voulez vous purifier, tournez-vous vers l'aiguillon de la conscience ». Cet aiguillon de la conscience existe en tout homme ; la conscience morale est l'attribut de l'être personne, astreint au devoir, sujet de la responsabilité, parce que doué de liberté. Malheureusement l'homme a le triste pouvoir de rester insensible à cet aiguillon, soit que son éducation morale ait été négligée, soit qu'abusant de sa liberté, il ferme l'oreille à ses condamnations, il la fait taire et travaille à la tuer. Cela s'appelle l'endurcissement du cœur et l'aveuglement de l'esprit. Il s'agit donc de ne pas attenter à l'existence de ce ressort moral ; il faut s'appliquer à entendre sa voix, dans l'assourdissement des passions multiples et inférieures, qui s'agitent perpétuellement dans le fond de nous-mêmes. C'est pourquoi trois exercices progressifs s'imposent de toute nécessité, à celui qui veut se purifier : « *Ad stimulum conscientiæ hoc modo debet homo exercere seipsum, scilicet ut primo ipsum exasperet, secundo exacuat, tertio dirigat* ».

Stimulus conscientiæ exasperandus.

Il faut d'abord créer en nous un état de crainte, d'indignation, d'exaspération. Contre qui ? Contre Dieu, l'auteur de notre nature ? Non, ce serait blasphémer. Mais contre nous-mêmes, qui causons en nous le désordre et la corruption par le péché personnel ; contre la nature corrompue, telle que nous l'a transmise la génération des fils d'Adam. *Peccata sive contracta sive acta*. Si nous ne produisons pas cet état d'exaspération, nous vivrons dans l'irréflexion et dans l'insouciance de la valeur morale de nos actions. C'est pourquoi Dieu nous a donné l'aiguillon de la conscience ; son rôle est évident. Contemplez un attelage qui s'avance lentement sur une route pénible ; les bœufs somnolent sous le joug ; jamais ils n'arriveront au terme de leur voyage. Heureusement l'aiguillon du conducteur est là ; il secoue l'assoupissement des bœufs ; à chaque ralentissement, il les *stimule*. C'est une peinture exacte de la vie morale de l'homme. Il a besoin d'une stimulation spirituelle ; elle lui vient de l'aiguillon de la conscience, secouant sa torpeur, allumant dans son âme une sainte indignation

(1) Op. s. Bonav. t. VIII p. 1-18.

Digitized by Google

contre lui-même. C'est alors qu'il prend la conscience nette et agissante du péril qui le menace, de son péché et de sa capacité de pécher.

Pour l'aider dans cette tâche amère, saint Bonaventure lui fait connaître, dans un examen, ses tristes dispositions vicieuses : *Negligentiam concupiscentiam, nequitiam seu malitiam.* Les trois grands chefs d'obligation de l'homme sont ses devoirs envers Dieu, envers lui-même et envers ses semblables. Les premiers sont viciés par la négligence, les seconds par la concupiscence, les derniers par la méchanceté.

Negligentiam. La négligence c'est cette atonie morale qui rend l'homme *indifférent vis à vis de sa fin, c'est-à-dire, vis à vis de Dieu.* L'homme ignore que lui-même est un être inférieur, sujet de la Loi divine ; il ne sait pas que son bonheur véritable dépend de sa soumission à la Volonté divine, qu'il lui doit l'hommage de son cœur, par l'amour, de son temps, par l'accomplissement de ses préceptes. « *Negligentia cordis custodiendi, temporis expendendi et finis intendendi* ». Il ne sait rien de cela ; quand on lui en parle, il ne comprend pas ; ou s'il comprend, il s'insurge, contre cet ordre éternel, il refuse d'obéir, niant son devoir d'inférieur. Cette disposition est véritablement l'ultime degré de la corruption morale. Un tel être est mort ; il ne manifeste plus aucune réaction vitale, de la vie véritable, la vie de la liberté et du mérite. Il est dans un tombeau comme Lazare, et seul le Christ Médiateur peut l'en faire sortir.

C'est pourquoi le Christ est venu à l'humanité, afin que celle-ci lui posa *la question fondamentale :* « *Quid faciens vitam aeternam possidebo ?* Seigneur que faire pour avoir la vie dans la plénitude de son intensité et de sa durée ? *Hæc est recta et utilis interrogatio.* Question droite et utile, nous dit saint Bonaventure, d'une rectitude essentielle et d'une utilité éternelle, que l'homme doit adresser au divin Conseiller. C'est le propre d'un être moral de s'éclairer auprès d'un conseiller ; ce conseiller né de l'homme, c'est le Christ, la sagesse même et le Docteur souverain : *Maxime consilium salutare semper perquirendum est ab uno sapientissimo Christo et summo magistro* ». Humblement interrogé par l'homme, Jésus lui répondra en véritable Docteur des mœurs et de toute la philosophie morale ; Il lui apprendra que le bien véritable, ce n'est pas la créature, bonne par participation, mais la Bonté essentielle, Dieu, qui rend les hommes bienheureux et bons. *Non de bonitate per*

Digitized by Google

participationem... sed de bonitate per essentiam, quæ facit beatos et bonos. Le bien final est en Dieu seul. Il est le Bien par essence, dont procède ce qui est bien, selon lequel se développe ce qui est bien, et vers lequel tend tout ce qui est bien ; autrement il cesse d'être bien. « *Bonum finale in solo Deo est... Christus igitur, responsurus quaestioni utili ad salutem totius mundi, tamquam magister morum et moralis totius philosophiae, incepit a summo bono per essentiam, a quo et secundum quod et ad quod ordinari debet omne bonum ; alioquin desinit esse bonum* » (1). Voilà d'après saint Bonaventure, *le fondement*, sur lequel saint Ignace appuie avec tant d'insistance, dans ses *Exercices spirituels.*

Concupiscentiam. Rejetant Dieu, l'homme se reploie sur lui-même ; il a besoin d'un centre autour duquel il puisse graviter ; il sera son centre à lui-même. Comme il a faim de bonheur, il le cherchera dans les créatures ; ne mettant aucun frein à ses désirs inférieurs, il sera emporté dans le tourbillon de la concupiscence. *Concupiscentia voluptatis,* délices de la table, mollesse du vêtement et de l'habitation, délectation de la luxure. *Concupiscentia curiositatis,* recherche infinie de la science, des choses belles, des choses rares. *Scire occulta, videre pulcra, habere cara.* Recherche de la faveur, de la louange, des honneurs, *concupiscentia vanitatis.*

Nequitiam seu malitiam. Si l'homme méconnait Dieu en lui-même, il le méconnaîtra dans ses semblables. Ou il les fera servir à satisfaire le caprice de ses passions et les traitera en esclaves, ou il les accablera de sa colère, de son envie, de son aigreur. *Iracundia, invidia, accidia.* Voilà les trois racines des crimes contraires à la fraternité. Telle est en raccourci la corruption native de la nature humaine ; telles sont les écuries d'Augias, que l'homme doit nettoyer, au cours de sa vie terrestre.

Componction. Le terme de ce premier exercice d'exaspération de l'aiguillon de la conscience, c'est la *Componction.* « *Ex hac trifaria recordatione debet exasperari stimulus conscientiae et anima amaricari* ». L'âme indignée contre elle-même, doit devenir amère à elle-même, à cause du péché commis ou possible. Elle doit avoir le dégoût d'elle-même. Il faut qu'elle se lave par le bain de la contrition ; qu'elle se purifie par les larmes de la componction : « *per contritionis lavacrum caligo mentis detergitur... mentales oculi a peccati tenebra per compunctionis*

(1) Op. s. Bon. t. VII. Com. in Lucam, c. XVIII, v. p. 461 n° 36 et 37.

Digitized by Google

lacrymas expurgentur ». En un mot, qu'elle pleure dans l'amertume de son cœur ! « *Statim defleat in amaritudine cordis sui* (1) ».

Exacuendus stimulus conscientiae.

Le second exercice progressif de la purification est appelé par saint Bonaventure : *L'aiguisement de la conscience.* Cette métaphore est du même ordre que celles que nous employons : esprit émoussé, aiguisé, piquant. On aiguise une pointe, afin qu'elle ne s'émousse pas. Ainsi en doit-il être pour la conscience éveillée en nous ; il faut l'empêcher de s'émousser. De même que l'on rend acérée une pointe, un tranchant par la pierre meulière, ainsi devons-nous aiguiser la perception agissante de la conscience, par la méditation attentive de notre être. En lui-même l'homme doit considérer trois choses : La mort imminente, le sang qui a coulé sur la Croix, le Juge présent. « *Tria autem debet homo circa se circumspicere, scilicet diem mortis imminentem, sanguinem crucis recentem, faciem judicis praesentem* ». C'est la méditation des fins dernières ou grandes vérités. — Le jour de la mort, il est incertain, inévitable et irrévocable. Qui donc restera dans le péché, lorsqu'il est profondément convaincu de l'incertitude du lendemain : *Quis enim remaneat in culpa, qui certus non est de die crastina ?* — Le sang du Christ qui a coulé. C'est un fait en rapport intime avec notre péché, que ce sang répandu. Il a été répandu pour nous tirer de notre indifférence, pour laver notre cœur et l'amollir ; il a été répandu pour laver notre impureté, vivifier notre mort spirituelle, et féconder l'aridité de notre âme. Qui donc sera assez insensible pour permettre à la négligence, à la concupiscence, à la méchanceté de régner dans son cœur, lorsqu'il pense à ce sang très précieux dont il a été arrosé. *Quis igitur tam hebes, ut permittat in se regnare culpam negligentiæ vel concupiscentiae vel nequitiae, qui cogitat se perfusum illo pretiosiossimo sanguine ?* — Quant au Juge, dont nous devons évoquer la Face, il est infaillible, inflexible, et personne ne peut le fuir. Qui donc, s'il considère ces choses, ne sera pas armé contre tout mal. *Quis est, qui non sit acutus, si hoc considerat, contra omne malum ?*

(1) Op. s. Bon. t. VIII. Soliloq. c. I, n° 29, p. 38 — De perfectione ad sorores, c. I, p. 108.

Digitized by Google

Stimulus conscientiae rectificandus.

Rectification de la conscience, tel est le troisième exercice progressif, auquel aboutit, logiquement et vitalement, le travail de purification. Comme notre connaissance doit s'orienter vers l'action, il est nécessaire que le travail de la conscience aboutisse à une rectification de notre vie, dans la recherche du bien véritable. Pour employer l'expression de saint Bonaventure, cette rectification s'obtiendra par l'acquisition de trois dispositions vertueuses, qui se substitueront à notre négligence originelle, à notre concupiscence et à notre méchanceté. « *Tria autem sunt bona praemeditanda, in quorum acquisitione rectificatur stimulus conscientiae, scilicet strenuitas contra negligentiam, severitas contra concupiscentiam, benignitas contra nequitiam* ». Un zèle diligent des intérêts de Dieu doit remplacer notre négligence ; la sévérité doit détruire la concupiscence ; et la méchanceté de notre cœur doit se fondre dans la bonté. Il suffit d'un jeu de réflexion pour constater l'identité entre ces trois dispositions vertueuses et les quatre vertus cardinales : Prudence, Force, Tempérance et Justice.

Strenuitas. La description que le Docteur séraphique nous donne de ce contraire de la négligence, renferme la force et la prudence. *Strenuitas est quidam vigor animi, excutiens omnem negligentiam et disponens animas ad faciendum omnia opera divina vigilanter, confidenter, et eleganter.* Le zèle diligent est une certaine vigueur de l'âme, qui secoue sa négligence et la dispose à faire toutes les œuvres divines, avec vigilance, avec confiance et avec perfection. La première partie de cette description vise la force; la seconde la prudence, si bien exprimée par les trois adverbes : *vigilanter, confidenter, eleganter.* La prudence nous induit à la vigilance, lorsqu'il s'agit de sauvegarder des intérêts graves ; il s'agit bien ici d'intérêts graves, puisqu'ils sont éternels. De plus elle suppose la confiance de pouvoir les réaliser. Cette confiance est légitime puisque nous savons que la grâce de Dieu nous sera donnée, pour lutter et conquérir le salut éternel. Enfin la prudence nous porte à choisir le bien véritable, de préférence aux biens apparents, et quand nous faisons ce choix, *eleganter* de *eligere* choisir, nous réalisons la perfection. Avec raison, le Docteur séraphique remarque que la *strenuitas* est une disposition plus générale qui mène aux autres : « *strenuitate quae viam praebet aliis* ». La vigueur qu'elle suppose est une vigueur de l'âme et de ses

Digitized by Google

facultés, qui informe non seulement la prudence de l'intelligence, mais encore la volonté, dans la sévérité ou tempérance, et dans la bonté ou justice.

Severitas. La sévérité ou tempérance, est une certaine rigueur de l'âme, réprimant la concupiscence et nous disposant à l'amour de l'austérité, de la pauvreté et de l'humilité. *Severitas est quidam rigor mentis, restringens omnem concupiscentiam et habilitans ad amorem asperitatis, paupertatis et vilitatis.*

Benignitas. La bonté ou justice est une certaine douceur de l'âme qui exclut la méchanceté du cœur et nous dispose à la bienveillance, à la tolérance et à la joie intérieure. Notre âme ainsi dépouillée de l'acidité de son égoïsme, reconnaît volontiers ce qu'elle doit au prochain en stricte justice, elle accepte tous ses devoirs de justice large, autrement dits de charité. Elle agit avec bienveillance vis-à-vis de ses semblables ; elle tolère ses défauts avec patience ; elle se réjouit intérieurement, avec sincérité, de son bonheur. *Benignitas est quidam dulcor animae, excludens omnem nequitiam, et habilitans ipsam animam ad benevolentiam, tolerantiam et internam laetitiam.*

Et tel est le terme de la purification ; car toute conscience pure est joyeuse et agréable. En elle-même elle possède la joie et répand l'agrément autour d'elle, dans son commerce. Cette voie de l'âme a donc son point de départ dans l'aiguillon de la conscience et son terme dans le sentiment de la joie spirituelle ; elle s'exerce dans la douleur mais se consomme dans l'amour. « *Et hic est terminus purgationis secundum viam meditationis. Nam omnis conscientia munda laeta est et jucunda... Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore sed consummatur in amore* ».

Nous espérons que ce court aperçu permettra au lecteur de se rendre compte de la manière du Docteur séraphique, de sa concision substantielle et savoureuse. Il légitimera aussi, croyons-nous, les éloges que nous avons décernés, dans cette étude, à son merveilleux opuscule : *Incendium amoris*.

La doctrine que nous venons d'exposer est tirée d'un opuscule, rédigé d'après la méthode appropriée aux *intelligentes*. Afin de compléter notre aperçu, il sera bon d'ajouter quelques extraits composés selon la méthode qui convient aux « *sensibiles* ». L'un de ces principaux opuscules est le *Soliloquium* (1).

(1) Op. s. Bonav. t. VIII. Soliloquium de IV mentalibus exercitiis p. 28-65.

Digitized by Google

Le grand mystique y parle à l'âme directement, dans un style tout palpitant d'émotion surnaturelle.

Le *Soliloquium* est un dialogue entre l'âme et l'homme. Il expose les quatre exercices spirituels, qui préparent l'âme à la douceur de la consolation intérieure. Le premier est consacré à contempler l'âme en elle-même, sa grandeur, sa déchéance, sa restauration, *interiora* ; le second, le monde extérieur et sa vanité, *exteriora* ; le troisième, les fins dernières, mort, jugement et enfer, *inferiora* ; le quatrième, les joies du ciel, *superiora*.

L'âme. O homme, je t'en supplie, expose-moi, en quoi consiste la consolation céleste et comment je puis y atteindre, dans cette vallée de larmes et de misère. « *Dic ergo, quaeso, o homo, quae est coelestis consolatio, et quomodo ad ipsam in hac valle lacrimarum et miseriae possim attingere* ». O homme, explique-moi les dispositions de la volonté et de l'intelligence, nécessaires afin que je puisse ressentir une modeste ivresse de l'esprit, en goûtant la douceur céleste dans la contemplation. « *Dic, quaeso, o homo, quae dispositio debet in affectu et intellectu praecedere, ut vel saltem ad modicam mentis ebrietatem valeam coelestem dulcedinem contemplando degustare* » (1).

L'homme. Si tu veux te préparer à goûter cette douceur céleste, tu dois être *épurée*, *exercée* et *élevée*. En premier lieu, l'esprit doit être purifié des péchés, des affections désordonnées, de la consolation temporelle et de l'amour déréglé des créatures. Mais après que l'âme aura été purifiée de tout cela et épurée, purifiée par les larmes et épurée par les gémissements de la douleur, elle sera consolée et réconfortée par le parfum de cette douceur céleste. « *Si vis te ad hanc coelestem dulcedinem degustandam praeparare, debes esse depurata, exercita et elevata... Primo dico, quod debet esse mens depurata a peccatis, ab affectionibus inordinatis, a temporali consolatione et a creaturarum inordinata dilectione... sed postquam a talibus anima fuerit purgata et depurata, lacrymis purgata, gemitibus dolorosis depurata ; tunc odore coelestis dulcedinis anima consolatur et reficitur* » (2). O âme je ne veux pas remettre plus longtemps de te répondre, et t'affliger par cette attente. *Purifie ton intelligence* des fantômes vains et inutiles, des explications naturelles et curieuses, des occupations étrangères et scientifiques. *Purifie aussi ton cœur* de la coulpe du péché, de ses suites, de l'occasion

(1) Op. s. Bonav. Soliloq. t. VIII, p. 49 et p. 56.
(2) Id. t. VIII, p. 50.

Digitized by Google

ou de la cause du péché. Elève ta raison, dilate et déploie ton cœur, et entre dans la joie du Seigneur ; l'œil ne l'a point vue parfaitement dans cette vie, l'oreille ne l'a point entendue, et elle n'est pas montée au cœur de l'homme. « *Sed jam o anima, ne diutius te protraham, nec amplius te per exspectationem affligam ; purga intellectum a variis et inutilibus phantasmatibus, a naturalibus et curiosis rationibus, ab extraneis et scientificis occupationibus. — Purga etiam affectum a culpa, culpae sequela, a culpae occasione vel causa. — Erige rationem, dilata et expande affectionem et intra in gaudium Domini, quod nec oculus in hac vita perfecte vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* » (1).

Un texte du livre des Sentences, tout en exposant la même doctrine, nous fournit une constatation à retenir ; il établit une certaine progression dans la purification de l'intelligence et du cœur. Cette double purification se fait en trois degrés. L'intelligence est purifiée, lorsqu'elle se dégage des espèces sensibles ; sa purification augmente lorsqu'elle renonce aux fantômes de l'imagination ; sa purification atteint son sommet, lorsqu'elle est libre des raisons philosophiques. — De même pour le cœur ; le premier degré est la purification du péché ; le second la purification des suites du péché, le troisième, qui est parfait, est la purification de l'occasion du péché ; alors l'esprit est apte à la contemplation (2).

Nous voici en possession de la *doctrine de la purification*. L'*Intelligence* a été faite originairement pour la Vérité substantielle, qui est Dieu, et non pas pour la vérité accidentelle, par participation, des choses créées et du monde sensible. Elle est désordonnée, quand elle s'épuise dans les fantômes de l'imagination, dans les explications curieuses et dans la recherche philosophique des causes, comme dans son objet premier, ou sa fin dernière. Elle peut s'adonner à ces recherches, mais en restant dans l'ordre des valeurs, comme saint Bonaventure nous

(1) Op. s. Bonav. t. VIII, p. 56.

(2) Respondeo dicendum : quod mens ad hoc quod Deum contempletur perfecte, indiget purgari quoad intellectum et affectum ; ideo dicit per *justitiam fidei* i. e., per fidem quæ facit justum in opere et per se *purgat intellectum*, sed justitia *affectum*. Utriusque purgationis *triplex est gradus*. Nam intellectus purgatus est, cum abstrahitur a sensibilibus speciebus, purgatior cum mundatur a phantasticis imaginationibus, purgatissimus cum a philosophicis rationibus — Gradus purgationis affectus sunt isti : purgatus est affectus, cum mundatur a culpa, purgatior cum a sequela, purgatissimus ab occasione ; et in hoc statu idoneus est contemplari. Op. s. Bonav. t. I, p. 59 dub. I.

Digitized by Google

en donne l'exemple. Il y a un monde de réalités intelligibles, qu'elle doit arriver à percevoir, et qui l'emporte en valeur sur le monde matériel, avec lequel elle entre en relation, par les espèces sensibles. Alors seulement elle redeviendra apte à communiquer avec le monde divin.

De même pour *la volonté*, l'homme doit revenir de son erreur. Trompée par l'intelligence dévoyée, la volonté cherche la consolation, le bonheur, sa fin dernière, en un mot, dans les créatures et leur amour déréglé ; tous ses actes, orientés, dans cette direction, sont entachés de la corruption du péché ; ils sont illégitimes. Une conséquence inévitable en est résultée, le désordre grandissant de notre puissance affective, qui se consume dans la poursuite des occasions prochaines ou lointaines de la consolation temporelle. Ce désordre doit être condamné et rectifié par la purification, c'est-à-dire, la conversion. C'est ainsi que la raison s'élève vers les régions sereines de l'intelligible et de la foi ; que la volonté se dilate et déploie toutes ses puissances, au lieu de les rétrécir à la mesure d'un objet vain et transitoire. L'esprit arrive ainsi à la pleine perception de lui-même par la *mémoire*. La conscience de notre moi et de son identité repose en effet sur cette perception de nous-même par la mémoire. En nous s'établit la conviction profonde et vivante de notre nature d'inférieur et de l'acceptation des devoirs, qui nous incombent vis-à-vis de Dieu, notre supérieur. Saint Augustin est un exemple typique de ces transformations purificatrices. Le sentiment du péché s'attache à lui comme la flèche au flanc de l'animal blessé. Son intelligence de manichéen, qui ne conçoit rien que de corporel, s'éveille un jour à la perception de l'intelligible, par la lecture de l'*Hortensius* de Ciceron... Progressivement sa raison s'abaisse, et il peut pénétrer dans les Saintes Écritures. La purification du cœur fut plus longue à se produire, jusqu'à l'appel divin : « Prends et lis ».

La doctrine spirituelle du 1er Livre de l'Imitation

Ces principes clairement conçus, passons au premier livre de l'Imitation de Jésus-Christ ; nous y découvrirons une doctrine de la purification, s'adaptant, de façon remarquable, à celle de saint Bonaventure.

Le sous-titre de ce premier livre : Admonitiones ad spiritualem vitam utiles.

Une première indication précieuse nous est fournie, par le

Digitized by Google

sous-titre de ce premier livre : *Avertissements utiles pour la vie spirituelle.* Ce sous-titre ne se rencontre pas dans l'édition de Monseigneur Puyol. Rien d'étonnant, puisqu'il reproduit le manuscrit d'Arone, qui ne le renferme pas. C'est dommage que le grand Gerséniste n'ait pas cru devoir insérer, au moins en note, une indication si précieuse, sur le contenu de ce premier livre. D'après la reproduction du manuscrit de Bruxelles, dans l'édition Pohl, ces sous-titres semblent bien remonter à Thomas a Kempis (1). A supposer que dans ce manuscrit, ils aient été ajoutés d'une autre main, ce qui n'apparaît pas de l'édition de Pohl, ils remontent à une période voisine de la mort de l'auteur et expriment bien la tradition ancienne. Ils se trouvent dans un manuscrit de 1488, conservé à La Haye. On a donc pu écrire : « les titres des traités sont d'un auteur incertain ; mais ils ont été rédigés dans les 17 années, qui ont suivi la mort de Thomas a Kempis arrivée en 1471. On les rencontre dans le manuscrit du père Nicolas Numan de Francfort, écrit en 1488, d'après Thomas lui-même ».

Un peu de réflexion suffit pour se rendre compte de la justesse de ce sous-titre. *Avertissements utiles à la vie spirituelle.* Que faut-il entendre par cette vie spirituelle ? Ce n'est pas encore la vie spirituelle chrétienne, proprement dite. Celle-ci s'appelle *la vie intérieure.* Nous la trouvons exprimée dans le sous-titre du second livre : *Admonitiones ad interna trahentes.* La vie spirituelle dont il est ici question, c'est, opposée à la vie sensible et instinctive, la vie morale d'un être de nature spirituelle. Plus loin, à propos du chapitre premier, nous insisterons sur la notion de *sensualitas*, opposée à la *spiritualitas* d'après saint Bonaventure. Pour le moment il suffit de se rappeler la doctrine du Docteur séraphique, sur le commencement de la vie morale par l'éveil de la conscience. L'homme doit acquérir la conviction profonde, qu'il diffère des êtres purement instinctifs, qu'il est appelé à se conduire d'après la règle des mœurs et qu'il possède la liberté, afin de choisir entre le bien et le mal. Dans ce but, il a été doué par la nature, de la conscience de lui-même, de l'intelligence et de la volonté. C'est dans l'usage ordonné de ces facultés, que consiste sa vie morale. Le sous-titre « *Admonitiones ad vitam spiritualem utiles,* nous montre donc bien que nous sommes en présence d'une doctrine,

(1) Thomae Hamerken a Kempis Opera omnia, t. II, p. 1-263. — Pour les sous-titres, t. II, p. X et t. V p. 385 ; le texte et la note 2.

Digitized by Google

visant les commençants, contrairement à ce que prétend Monseigneur Puyol.

Les trois puissances de l'âme : Mémoire, intelligence et volonté.

Si l'on jette un coup d'œil attentif sur la table des 25 chapitres qui composent ce premier livre, on peut se convaincre facilement qu'ils se groupent sous trois chefs, dans l'ordre suivant : Intelligence — Volonté — Mémoire. C'est par cette triple puissance, que l'âme convertie se prépare à goûter la suavité des choses célestes. « *Dulcedinem participat triplex potentia animae, scilicet memoria, intelligentia et voluntas, ita quod memoria informetur aeternitate, intelligentia veritate, voluntas caritate* (1).

L'union réalisée par l'âme avec la vérité et la charité, doit être une union persévérante, éternelle.

Intelligence. Les cinq premiers chapitres parlent manifestement d'avis, ayant trait à l'intelligence.

C. I. De l'Imitation de Jésus-Christ et du mépris de toutes les vanités du monde.
C. II. Des humbles sentiments qu'il faut avoir de soi-même.
C. III. De la doctrine de la vérité.
C. IV. De la prudence dans la conduite.
C. V. De la lecture des saintes Écritures.

Volonté. Cette série, qui comprend les chapitres VI-XVI, commence par un chapitre, dont le titre suggestif rappelle la volonté.

C. VI. Des affections déréglées.
C. VII. Il faut fuir la vaine espérance et l'orgueil.
C. VIII. Il faut éviter la trop grande familiarité.
C. IX. De l'obéissance et de la sujétion.
C. X. Il faut éviter les entretiens inutiles.
C. XI. Des moyens d'acquérir la paix et du zèle de notre avancement.
C. XII. De l'utilité des contrariétés.
C. XIII. De la résistance aux tentations.
C. XIV. Il faut éviter les jugements téméraires.
C. XV. Des œuvres faites pour un motif de charité.
C. XVI. Il faut supporter les défauts des autres.

(1) Op. s. Bonav. t. VIII, p. 438, n° 1.

Digitized by Google

Mémoire. Les moyens d'entretenir l'âme, dans le souvenir constant de sa fin dernière.

C. XVII. De la vie monastique.
C. XVIII. Des exemples des saints Pères.
C. XIX. Des exercices d'un bon religieux.
C. XX. De l'amour de la solitude et du silence.
C. XXI. De la componction du cœur.
C. XXII. De la considération de la misère humaine.
C. XXIII. De la méditation de la mort.
C. XXIV. Du jugement et des peines réservées aux péchés.
C. XXV. Du zèle pour l'amendement de toute notre vie.

PURIFICATION DE L'INTELLIGENCE. CHAP. I-V.

Le désordre de l'intelligence, saint Bonaventure nous l'a dit, consiste dans son esclavage vis-à-vis des espèces sensibles, des fantômes de l'imagination, des recherches curieuses et philosophiques. « *A variis et inutilibus phantasmatibus, a naturalibus et curiosis rationibus, ab extraneis et scientificis occupationibus* ». Ces occupations sont légitimes quand elles se font dans l'ordre, mais condamnables quand elles absorbent indûment toute notre puissance de connaître. C'est précisément ce qui arrive, à cause de la corruption de notre nature. Nous nous enlisons dans le sensible. Pour rectifier ce désordre, notre intelligence doit s'appliquer à connaitre la vérité capitale pour la réalisation de notre destinée. Elle ne le peut faire, sans recourir à la source de la connaissance religieuse, par le moyen d'une grâce, qui la rende capable de connaître le monde intelligible et divin. C'est ce que l'Imitation de Jésus-Christ nous rappelle.

Chap. I. *De l'Imitation de Jésus-Christ et du mépris de toutes les vanités du monde*. Le sens de ce chapitre est très clair. Toute notre vie morale repose sur le choix libre du bien véritable et le rejet du bien apparent. Le choix suppose un jugement préalable, porté sur la valeur des objets qui sollicitent notre cœur. Pour un chrétien, cette proposition générale se concrétise de la manière suivante : Se prononcer pour Jésus-Christ, objet de notre imitation, contre le monde et sa vanité : *De Imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum*.

O âme, écrit saint Bonaventure, tourne donc le rayon de ta contemplation vers les choses qui t'entourent, c'est-à-dire vers le monde sensible afin de le mépriser et tout ce qui est en lui, et que l'ayant méprisé, tu brûles de plus en plus de l'amour de

Digitized by Google

l'Époux : « *Homo. Converte igitur, o anima, nunc radium contemplationis ad ea quae sunt juxta te, hoc est ad mundum istum sensibilem, ut ipsum et ea quae sunt in ipso, despicias, et eo despecto, amplius in amore sponsi inardescas.* Celui-là se convertit plus rapidement à Dieu, qui n'a dans le siècle aucun objet de jouissance : *citius ad Deum convertitur qui non habet in hoc saeculo, unde delectetur* » (1). Ces paroles sont l'introduction d'un chapitre du *Soliloque,* où le Docteur séraphique traite de la vanité du monde. Elles posent nettement devant l'âme, la disjonction capitale, sur laquelle la liberté doit se prononcer et que Thomas a Kempis rappelle au chapitre I du second livre de l'*Imitation.* « *Converte te ex toto corde ad Dominum et relinque hunc miserum mundum ; et inveniet anima tua requiem.* De tout ton cœur convertis-toi à Dieu, abandonne ce monde de misère et ton âme trouvera le repos ».

Voilà le thème de ce premier chapitre. Quelles sont les idées à remarquer, au point de vue de la purification de l'intelligence? *Summum igitur studium nostrum sit in vita Jesu Christi meditare... et qui spiritum haberet, absconditum ibi manna inveniret. Si scires totam Billiam exterius... — Stude ergo cor tuum ab amore visibilium abstrahere et ad invisibilia te transferre. Nam sequentes suam sensualitatem maculant conscientiam et perdunt Dei gratiam.* (2)

Que l'on veuille noter le parallélisme des idées :

Studium nostrum	stude.
Spiritum	exterius — sensualitatem.
Absconditum manna	maculant conscientiam et perdunt Dei gratiam.

La première conclusion, c'est que notre grande application doit être de méditer la vie de Jésus-Christ. Mais pour que cette méditation soit profitable, il faut avoir l'Esprit de Jésus-Christ, celui dont Il a dit : Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai de mon Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, Il rendra témoignage de moi-même... Il vous apprendra toute vérité (3). C'est donc la grâce qui doit purifier l'intelligence. Quel effet, ou plutôt quelle lumière cette grâce produit-elle dans l'intelligence ? Saint Bonaventure nous répond : la lumière de la Foi, et l'intelligence des Écritures (4). « *Visio*

(1) Op. s. Bonav. t. VIII, Solil. c. II, p. 44.
(2) L. I. c. I.
(3) Joan. XV. 26 et XVI. 13.
(4) Op. s. Bonav. t. V. In Hexaem. coll. III, n° 24, p. 347.

Digitized by Google

intellectualis sextuplex. Est visio intelligentiae per naturam initae, et visio intelligentiae per fidem sublevatae, per scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae ». Ces visions de grâce sont énumérées dans leur ordre d'origine et d'apparition. La première lumière produite dans l'âme, c'est une foi profonde dans l'Écriture, *parole de Dieu*. Ceux qui ont les impressions de cette foi, sentent en eux un respect profond pour la parole divine, et en reçoivent une certitude supérieure, à toute certitude de science et de philosophie. Il se crée en eux un assentiment d'intelligence, qui les dirige à l'action. Que d'années parfois, on passe dans la vie chrétienne, avant d'avoir ces riches et vivantes impressions de grâce ! Alors progressivement une nouvelle lumière s'ajoute : *l'intelligence de l'Écriture dans son sens mystique*.

Écoutons saint Bonaventure, après tant d'autres, nous parler du sens spirituel ou mystique de l'Écriture. « C'est une lumière qui nous aide à connaître la vérité du salut ». *Quartum autem lumen, quod illuminat ad veritatem salutarem, est lumen scripturae sacrae*. « C'est une lumière supérieure, parce qu'elle nous conduit dans le monde surnaturel, par la manifestation de ce qui est au-dessus de la raison, parce qu'elle procède non par invention, comme dans les sciences et la philosophie, mais *par inspiration* descendant du Père des lumières ». *Quod ideo dicitur superius, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam quia non per inventionem, sed per inspirationem a Patre luminum descendit*. Notez bien ce caractère d'inspiration, opposé à l'invention naturelle. C'est par l'invention naturelle que l'on comprend les écritures ordinaires, c'est par inspiration reçue, que l'on pénètre le sens des Écritures. « Outre le sens littéral, exprimé extérieurement par les paroles dans leur sens naturel, on conçoit dans l'Écriture un triple sens spirituel : c'est le *sens allégorique*, qui nous instruit de ce qu'il faut croire de la divinité et de l'humanité ; c'est le *sens moral ou tropologique*, qui nous apprend comment nous devons vivre ; c'est le *sens anagogique*, qui nous révèle comment nous devons adhérer à Dieu. L'Écriture entière nous enseigne donc ces trois choses, la génération éternelle du Christ et son Incarnation, l'ordre de la vie, et l'union de l'âme et de Dieu. La première doctrine regarde la foi, la seconde les mœurs, la troisième la fin de l'une et de l'autre. La première est l'objet de l'application des

Digitized by Google

Docteurs, la seconde des prédicateurs, la troisième des contemplatifs » (1). Le Docteur séraphique va plus loin. Il établit un rapport parallèle entre le développement de la purification, de l'illumination et de l'union, et le développement de l'âme dans la perception du sens moral, allégorique et anagogique. Cette loi de la vie spirituelle est énoncée par lui au commencement de l'*Incendium amoris*. « *Ecce, descripsi eam tripliciter. Cum omnis scientia gerat Trinitatis insigne, praecipue illa quae docetur in sacra scriptura, debet in se repraesentare vestigium Trinitatis ; propter quod dicit sapiens de hac sacra doctrina se eam tripliciter descripsisse propter triplicem ipsius intellectum spiritualem, scilicet moralem, allegoricum et anagogicum. Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni* (2). Voilà donc la triple lumière de grâce, que Dieu communique progressivement, *par inspiration*, à l'âme généreuse, qui entreprend par son travail personnel, l'œuvre de sa purification, de son illumination et de sa perfection. C'est cette doctrine qui nous permet de comprendre l'auteur de l'Imitation, lorsqu'il écrit : *Qui spiritum haberet, absconditum ibi manna inveniret.*

L'âme trouve alors une manne cachée de douceur et de force, qui la soutient et la dirige dans sa vie morale et religieuse.

Cette doctrine nous fournit encore la clé d'une expression, très célèbre dans les controverses de l'Imitation. « *Si scires totam Bibliam exterius et omnia philosophorum dicta* ». Remarquons la place de l'adverbe *exterius*. Il est mis en apposition au substantif « *Bibliam* », et non au verbe *scires*. Ce n'est donc pas l'expression flamande *van buiten weten ;* mais bien une allusion au sens extérieur de l'Écriture, en opposition à son sens spirituel. Un exemple éclaircira notre pensée. Nous lisons au 1er livre des Rois, que les Philistins placèrent l'arche d'alliance dans le temple de Dagon, leur idole. Le sens extérieur, littéral,

(1) Op. s. Bonav. t, V. De Reductione artium ad theologiam, p. 321 « In omnibus enim sacrae scripturae libris, praeter sensum litteralem, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus spiritualis, scilicet allegoricus, quo docemur, quid sit credendum de divinitate et humanitate ; moralis quo docemur, quomodo vivendum sit ; et anagogicus, quo docemur, qualiter est Deo adhaerendum. Unde tota scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudere debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum». — cf. etiam t.V *Breviloquium Prol.* § 4. p. 205.

(2) Op. s. Bonav. t. p. VIII. 3.

Digitized by Google

c'est le fait historique des Philistins, transportant l'arche d'alliance dans le temple de leur dieu. Le sens spirituel qui touchera l'âme religieuse, c'est l'image de ce que l'homme fait souvent, placer dans le temple de son cœur Dieu à côté de l'idole du monde. Cette âme évoquera vivement et goûtera intensément la parole de Jésus : « *Personne ne peut servir deux maîtres ; car, ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et il méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et la richesse* » (1). Profondément remuée, l'âme verra qu'elle a placé parfois dans son cœur, Dieu auprès du monde. Elle sentira vivement l'injure faite à Dieu ; la componction jaillira de son cœur et tout en condamnant son passé, elle renouvellera ses résolutions pour l'avenir. Voilà une impression de grâce. Ces impressions de grâce fréquemment renouvelées, entretiennent et développent la vie spirituelle, comme les pulsations du cœur font circuler la vie avec le sang. En un mot, ce sont les aliments de la ferveur. C'est un de ces phénomènes de vie mystique, pour lequel nous devons recevoir avec respect, le témoignage des saints, si nous n'avons pas le bonheur d'en faire l'expérience. Il y a un élément intérieur, dont l'appréciation échappe à la plupart des âmes : c'est l'amour propre subtil, qui vicie nos actions et constitue le grand obstacle à l'infusion de la grâce et à son action en nous.

La seconde conclusion de ce premier chapitre se rattache à la première, comme le *declina a malo* au *fac bonum*. Elle exprime ce que l'intelligence ne doit pas faire : ne pas *suivre la sensualité* et détacher ainsi le cœur des choses visibles : « Appliquez-vous à abstraire votre cœur de l'amour des choses sensibles ; car ceux qui suivent leur *sensualité*, souillent leur conscience et perdent la grâce de Dieu ». Si nous opérons la conversion de ces propositions, nous obtenons l'équivalente : appliquez-vous à ne pas suivre votre sensualité.

Que faut-il entendre par sensualité ? *sequentes suam sensualitatem*. Saint Bonaventure va nous en donner l'explication. Après avoir constaté les démarches de l'esprit, en communication avec les choses extérieures — *extra nos* — avec les choses intérieures — *intra nos* — avec les choses supérieures — *supra nos* — le Docteur séraphique continue : « selon cette triple ascension progressive, notre esprit a trois vues principales ; l'une sur les choses corporelles, alors il prend le nom *d'animalité* ou de

(1) Matth. VI v. 24.

Digitized by Google

sensualité ; une autre en soi et vers soi, d'après laquelle il se nomme esprit ; une troisième au-dessus de lui-même, selon laquelle il s'appelle intelligence ou plus littéralement, faculté qui a conscience d'elle-même. *Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas ; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus ; tertius supra se, secundum quem dicitur mens* » (1). *Animalitas seu sensualitas, spiritus, mens,* voilà des termes, non de psychologie rationnelle, mais de psychologie mystique. D'après cette doctrine, l'*animalité ou la sensualité*, c'est l'esprit en rapport de connaissance avec les êtres inférieurs, corporels. Son intelligence les connaît, par l'intermédiaire des espèces sensibles et des images, et élabore la connaissance abstraite du monde matériel. Il n'est donc pas simplement question d'une connaissance purement sensible ; en nous cette connaissance est nécessairement ordonnée à la connaissance intellectuelle du sensible. Le désordre intellectuel, dont nous devons nous purifier, c'est la tendance à nous cantonner dans le sensible et à vivre comme s'il était le bien véritable ; erreur capitale dont nous devons nous libérer. Nous sommes ainsi en présence du sensualisme matérialiste et du sensualisme positiviste.

Saint Bonaventure emploie encore le même terme, *animalitas*, donc *sensualitas* d'après l'équivalence énoncée plus haut, mais pour signifier la connaissance de l'homme naturel, par opposition à celle de l'homme surnaturel. « Il y a en nous, écrit-il, une double intelligence, celle de foi et celle de raison (naturelle) humaine ; c'est pourquoi nous ressentons en nous des luttes. Mais l'intelligence de foi l'emporte sur elle-même en tant que raison humaine ; elle élève celle-ci en dehors de l'*animalité*. « *Cum ergo sit in nobis duplex intellectus, scilicet fidelis et humanus, ideo sentimus in nobis aliquando colluctationes ; fidelis tamen intellectus praevalet sibi, ut est humanus, quia elevat ipsum extra* ANIMALITATEM » (2). L'animalité, dans ce texte, désigne manifestement, la nature pure sans la grâce. C'est conforme à la parole de saint Paul : « *L'homme animal ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu* » (3). La doctrine de Thomas a Kempis signifie donc un double conseil : ne restreignez pas l'activité de votre intelligence au monde sensible — ne

(1) Op. s. Bonav. t. V. Itiner. mentis ad Deum. c. I. n° 4, p. 297.
(2) Id. t. IV, p. 235.
(3) 1. Cor. 2, 14.

Digitized by Google

rejetez pas, comme de purs rationalistes, l'énergie surnaturelle de la grâce, qui est mise à votre disposition et sans laquelle vous ne pouvez purifier votre intelligence. Ce mot *sensualitas*, à la fin du premier chapitre, est l'introduction aux chapitres deuxième et troisième. Le second invite l'homme à déposer son orgueil de savoir, à quitter le monde sensible pour s'appliquer, *à l'intérieur*, à la connaissance de soi-même. Le chapitre troisième invite à la science *supérieure* par la connaissance mystique de la grâce.

CHAP. II. *De Humili sentire sui ipsius.*

L'orgueil et l'orgueil de la science par lui-même, fait le fond de toute la révolte de l'homme contre Dieu. « Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal » a dit le tentateur au paradis terrestre. Il faut donc que l'homme revienne à des sentiments plus justes, en connaissant la vanité de la science des choses inférieures, et en s'appliquant à la connaissance de lui-même. Saint Bonaventure nous a déjà donné le conseil : *Purga intellectum a naturalibus et curiosis rationibus, ab extraneis et scientificis occupationibus*. Détachez-vous des explications naturelles et curieuses, des occupations scientifiques, étrangères à votre fin dernière. Suivre cet attrait désordonné, c'est suivre la *sensualité* ; on arrive ainsi à ignorer la seule science qui importe, la science de soi-même. Écoutons comment le Docteur séraphique insiste sur la *connaissance de soi-même* et sur *l'humilité* qui doit en être la conséquence.

La première démarche de l'âme qui désire la perfection morale, c'est de commencer par elle-même « *ut a seipsa incipiat, ita ut, omnium exteriorum oblita, ingredietur in secretum conscientiae suae* » ; là ayant oublié toutes les choses extérieures, qu'elle pénètre dans le secret de sa conscience, elle y découvrira ses défauts, ses fraudes, et nécessairement, elle devra s'humilier sous la main puissante de Dieu ; c'est pourquoi servante du Christ, je vous avertis qu'après avoir acquis la connaissance certaine de votre état misérable, vous humiliiez votre esprit et vous vous avilissiez à vos propres yeux : *Verum quia defectus proprios cordis oculo contemplanti necesse est vere humiliari sub potenti manu Dei ; ideo te, famulam Christi, admoneo, ut tuorum defectuum certa cognitione adepta, valde humilias spiritum tuum, et tibi ipsi vilescas* (1).

Cette doctrine est exprimée par le style direct dans les extraits

(1) Op. s. Bonav. t. VIII. De Perf. ad sor. c. I. de Cognitione sui ipsius et c. II. De vera humilitate. p. 108 et 110.

Digitized by Google

suivants. Je les signale à l'attention du lecteur. Je crois qu'ils y entendront l'écho anticipé du langage de l'Imitation, non seulement pour la pensée, mais encore pour la phrase latine avec assonances. *O anima, si teipsam perfecte cognosceres, mundum et omnia, quae in mundo sunt sperneres ; si te naturam caelestem intelligeres, procul dubio terrenam consolationem abhorreres.* — O âme, si tu te connaissais parfaitement, tu mépriserais le monde et tout ce qui est dans le monde ; si tu comprenais ta nature céleste, tu aurais horreur de toute consolation terrestre.

Certe si diligenter, o anima, et prudenter periculum tuum, quod de mundo incurris, adverteres ; procul dubio animam tuam a saeculi vanitatibus cohiberes. — Certes si, avec diligence et prudence, o âme, tu remarquais le péril que le monde te fait courir, sans aucun doute tu éloignerais ton esprit des vanités du siècle. *Ne quaeso, o homo, procrastines mihi aliquid de mundano et caelesti gaudio edissere, quatemus utriusque natura verius cognita, unum perfectius despiciam, et ad alterum assequendum studiosius extendam ; quia puto, quod sicut bonum non amatur, nisi cognoscatur, ita malum non devitatur, nisi intelligatur.*

Je t'en prie, ô homme, ne remets plus, de m'exposer quelque chose de la joie mondaine et de la joie céleste ; car la nature des deux m'étant connue avec plus de vérité, je mépriserai l'une plus parfaitement, et avec plus d'application je me mettrai à la conquête de l'autre ; car de même que le bien n'est aimé, que lorsqu'il est connu, ainsi on ne déteste le mal, que si on en a l'intelligence. *O quam magni periculi res est in homine religioso, multa velle scire et seipsum nescire.* Quelle disposition, grandement périlleuse dans une âme religieuse, que de vouloir posséder une grande science et de s'ignorer soi-même !

O quam prope ille religiosus est perditioni et interitui, qui in cognoscendis rebus est curiosus, in judicando aliorum conscientias sollicitus, seipsum autem ignorat et nescit ! O Deus meus, unde in religioso tanta caecitas ? Non intrat ad se per memoriam... intellectum... desiderium... et sic totus miser seipsum ignorat et nescit. Comme il est proche de sa perte et de sa mort le religieux, qui est *curieux de la science des choses,* uniquement *soucieux de juger la conscience des autres,* et qui s'ignore et ne *se connaît point lui-même !* O mon Dieu d'où vient en lui cet aveuglement si grand ? C'est qu'il ne rentre pas en lui-même par la mémoire,

Digitized by Google

l'intelligence et le désir, et ainsi entièrement misérable il s'ignore et ne se connaît pas lui-même ! » Voilà bien les idées principales du chapitre second : curiosité de la science, mépris des autres, ignorance de soi-même, et cela exprimé d'un style apparenté à celui de l'Imitation.

Il ne reste plus à l'âme qu'à conclure : « O homme, déjà je reconnais et j'apprécie combien vains et insipides sont tous les biens transitoires. Aussi je méprise le monde, j'abomine la consolation du siècle, je fuis les joies humaines comme des poisons mortels, je pleure ma vie passée, quasi morte, je lave et purifie mon esprit misérable dans les gémissements et les larmes : *O homo, jam quam vana et insipida sint omnia, transitoria, agnosco et perpendo, et ob hoc mundum despicio, consolationem saeculi vilipendo, gaudia humana sicut venena mortifera fugio et contemno, vitam praeteritam quasi mortuam plango, mentem meam miseram gemitibus et fletibus abluo et repurgo* (1). Me trompé-je ? il me semble que, pour le fonds des idées et pour la forme aussi, il y a une parenté évidente entre les deux auteurs. Certaines de ces sentences de saint Bonaventure pourraient être intercalées dans le texte de l'Imitation sans y détonner.

CHAP. III. *De Doctrina Veritatis.*

Après avoir parlé de la connaissance des *exteriora* et de la vanité du monde, Chap. I — des *interiora,* connaissance de nous-mêmes et humilité, Chap. II — l'auteur de l'Imitation arrive aux *superiora,* aux choses divines, dont l'enseignement nous est donné par la Vérité elle-même, sans intermédiaire. Dans ce sujet, si nous n'avons aucune expérience personnelle, nous devons nous mettre en garde contre une certaine incrédulité. Rappelons-nous, d'après Gerson, que le témoignage de mystiques si nombreux est éminemment recevable, car ce sont des témoins éminemment honnêtes. Il y a des âmes qui possèdent des impressions de vérité, ne venant d'aucune source naturelle et philosophique et les disposant à une abnégation d'elles-mêmes, de plus en plus grande.

Avant de proposer quelques remarques succinctes sur ce chapitre, il est bon de constater, que dans l'ordre réel de la vie

(1) Op. s. Bonav. t. VIII. *Soliloquium.* c. II. Quomodo anima per mentale exercitium debet radium contemplationis convertere *ad exteriora,* ut cognoscat, quam instabilis sit mundana opulentia, quam mutabilis mundana excellentia et quam miserabilis mundana magnificentia. p. 48, n° 10. — p. 46, n° 4. — p. 47, n° 9. — p. 48, n° 10. — *De Perfectione ad sorores* c. I, p. 109, n° 6.

Digitized by Google

spirituelle, il n'occupe pas la place qui lui convient. Il traite manifestement de la connaissance mystique de contemplation, dont l'enseignement sera donné au livre de la *Consolation intérieure*. Il expose la suprême purification ordinaire de l'intelligence par la grâce divine. Or dans l'ordre indiqué plus haut par saint Bonaventure, cette grâce vient après la connaissance de foi et du sens de l'Écriture. Pour tenir compte de l'objectivité des choses, l'auteur eut dû placer ici le chapitre V : *De lectione scripturae sacrae*. Était-il conforme à la sobriété spirituelle de présenter à tous, d'une façon générale, cette doctrine d'inspiration intérieure, à laquelle n'arrivent qu'un petit nombre. On ne peut s'empêcher de songer au triomphe de l'inspiration individuelle, au siècle suivant, avec Luther et le Protestantisme, et au peu de résistance que les Frères de la Vie Commune offrirent au Calvinisme hollandais. Une autre constatation s'impose à la lecture attentive des livres de l'Imitation. Ils font peu appel au pouvoir d'ordre et de magistère, mais beaucoup à l'autorité des *devotorum* et des *spiritualium*. Certes le clergé avait souffert du grand schisme d'Occident, son autorité en sortait amoindrie ; mais le pouvoir d'ordre restait debout, assurant à ses membres des grâces d'état pour le bien des âmes.

La proposition centrale de ce chapitre III, c'est son premier verset : *Felix quem Veritas per se docet, non per figuras et voces transeuntes, sed sicuti se habet*. Heureux celui que la Vérité instruit par elle-même, sans l'intermédiaire des figures et des paroles qui passent, mais comme Elle est en Elle-même. L'auteur oppose manifestement, le *per se... sicuti se habet*, aux moyens naturels de la connaissance : les figures et les signes.

Le chapitre continue: *Nostra opinio et noster sensus saepe nos fallit et modicum videt :* Notre opinion et notre sentiment nous trompent souvent et voient peu de choses. Après l'affirmation de l'enseignement de la Vérité en elle-même, la défiance vis-à-vis de notre pouvoir de connaître. C'est vrai, nous savons peu de choses ; nos dispositions intérieures, nos passions, sont une cause d'erreur; d'ailleurs l'homme perd son temps précieux à des recherches curieuses et nuisibles. Ce pessimisme mystique, au regard de notre science, est vrai, contenu dans ses bornes. Il ne nie pas une certaine connaissance naturelle, légitime quand elle est bien ordonnée : « Ce n'est pas, dira plus loin Thomas à Kempis, qu'il faille blâmer la science ou la simple connaissance des choses, qui en elle-même est bonne et dans

Digitized by Google

l'ordre voulu par Dieu ; mais il faut toujours lui préférer une conscience pure et une vie vertueuse ». C'est pourquoi, il faut condamner les disputes sans fin : « *Quid curae vobis de generibus et speciebus !* A quoi bon le souci des genres et des espèces ? Cette science vaine engendre l'ennui ; en Dieu est tout ce que nous voulons et nous désirons. » « *Taceant omnes doctores, sileant universae creaturae in conspectu tuo ; Tu mihi loquere solus*. Que les docteurs se taisent tous ; Qu'en votre présence, Seigneur, l'universalité des créatures fassent silence ; Vous seul, Seigneur, parlez-moi ». Ce *taceant doctores* est amphibologique ; il ne vise que les docteurs des universités du temps : terministes et nominalistes, et non pas les grands docteurs de l'Église. Ceux-ci sont pour nous, les témoins de la doctrine et les interprètes nés de l'Écriture. Si le sens de l'auteur devait les englober, cela accentuerait notre jugement sur le manque de sobriété, qu'il y aurait à réclamer un enseignement de Dieu seul.

Allons à saint Bonaventure et voyons les éléments qu'il peut nous fournir pour l'intelligence du *Doctrina Veritatis*. Après avoir parlé de la vision de la gloire « ce miroir d'éternité dans lequel les bienheureux contemplent avec clarté toutes choses, passées, présentes et futures, qui conviennent à la béatitude », le Docteur séraphique continue : « O âme, qui as le désir naturel de la science, aspire à voir ce miroir, désire d'étudier et lire en lui ; car l'avoir vu une seule fois c'est avoir appris toutes choses. — Là apparaîtra et sera proclamée une folie, la théorie de Platon, la Philosophie d'Aristote, l'astronomie de Ptolémée ; car tout ce que nous comprenons ici de la vérité est une partie très minime de ce que nous ignorons. — Alors tu verras, la lumière affluera et ton cœur, dans l'admiration, se dilatera ». Ce texte fait allusion à la connaissance mystique de contemplation, qui est, ici-bas, une ébauche imparfaite mais réelle de la connaissance de la gloire. Il condamne la recherche exclusive des sciences de la terre, tout en reconnaissant qu'elles sont une partie, mais une partie minime en étendue et valeur, du savoir nécessaire à l'homme, pour atteindre sa fin dernière. Ce texte est tiré du chapitre IV du *Soliloque,* où saint Bonaventure médite la gloire éternelle.

En lisant cet extrait et en le comparant au chapitre : *Doctrina Veritatis*, invinciblement nous songeons à l'usage, qu'avaient nos professeurs, de nous proposer une maxime et de nous en demander l'amplification. Ce texte de saint Bonaventure nous

Digitized by Google

apparaît comme le thème d'amplification du chapitre III de Thomas à Kempis.

ST BONAVENTURE	*Imitation du Christ*. L. I. c. III.
O anima, quae naturaliter scire desideras, hoc *speculum videre* affecta, in illo *studere et legere* desidera, quia hoc semel vidisse est *omnia didicisse*.	Felix quem veritas per se docet... sed sicuti se habet. Cui aeternum verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur. Ex uno verbo omnia et unum loquuntur omnia et hoc est principium quod et loquitur nobis... Cui omnia et unum sunt et omnia ad unum trahit et omnia in uno videt... O Veritas Deus, fac me unum tecum in caritate perpetua. Taceant omnes doctores... Tu mihi loquere solus.
Ibi revera *stultitia* videbitur et reputabitur *Platonis* theoria, *Aristotelis* philosophia, *Ptolomaei* astronomia. *Voir plus haut :* naturalibus et curiosis rationibus, extraneis et scientificis occupationibus.	Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus non arguemur in judicio quia ignoravimus ? Grandis insipientia quod neglectis utilibus et necessariis ultro intendimus curiosis et damnosis... Quid curae nobis de generibus et speciebus ?
Quia quidquid hic de veritate intelligimus, *minima pars corum est, quae ignoramus*. Tunc videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum.	Humilis tui cognitio certior via est ad Deum, quam profunda scientiae inquisitio. Non est culpanda scientiae, aut quaelibet simplex rei notitia, quae bona est in se considerata et a Deo ordinata, sed praeferenda est semper bona conscientia et virtuosa vita... Nostra opinio et (1) noster sensus saepe nos fallit, et modicum videt.

Nous laissons les lecteurs juges de ce rapprochement. Mais il nous semble avoir rencontré dans l'histoire littéraire des comparaisons qui étaient loin d'avoir la valeur de celle-ci.

(1) Op. s. Bonav. t. VIII. *Soliloquium*, c. IV. nº 24, p. 65. — Isaie, 60, 5.

Digitized by Google

CHAP. IV. *De Prudentia in agendis.*

La prudence est évidemment une vertu intellectuelle de l'intelligence pratique. Ce chapitre, conformément à la méthode de l'auteur, n'expose pas la prudence en général. Il attire notre attention sur la prudence vis-à-vis des paroles des autres et nous exhorte à ne traiter qu'avec des hommes sages et consciencieux. Il est bon de remarquer l'importance du principe « *Non est credendum omni verbo nec instinctui.* Il ne faut pas croire à toute parole qu'on nous dit ni à l'instinct de malice, qui nous porte à accepter le mal au sujet de notre semblable. Rappelons-nous ici la malice ou méchanceté, dont parle saint Bonaventure ». *Nequitia accidiae, ex qua oriuntur suspiciones malae, cogitationes blasphemae, detractiones malignae* (1).

Monseigneur Puyol, d'après le manuscrit d'Arone, a écrit « *instinctui multitudinis* ». La version de Thomas à Kempis est préférable. L'instinct de méchanceté porte non seulement à dire du mal du prochain, mais encore à l'accepter comme vrai, lorsqu'on l'entend énoncer.

CHAP. V. *De Lectione scripturae sacrae.*

Il est regrettable que l'auteur n'ait pas accentué l'importance de l'Écriture sainte, qui est la source de la connaissance de la vie surnaturelle. En passant, à la fin du chapitre, il signale les *verba sanctorum* et *parabolae seniorum.*

Nous nous sommes étendu longuement sur la purification de l'intelligence, parce que ce point de vue de l'intelligence est fondamental. Ces chapitres touchent en effet la question du surnaturel, de sa connaissance et de son action. Sans le surnaturel la vie mystique chrétienne n'est pas ; sans lui la doctrine de Jésus-Christ se présenterait à nous, simplement comme la doctrine d'un sage ; nous proclamerions sa sagesse, mais nous resterions aveugles et sourds à ses exemples et ses préceptes. Nous n'atteindrions pas à la connaissance de la Divinité et de l'humanité, sur lesquelles repose notre obligation stricte de suivre le Christ, pour être mené à Dieu.

PURIFICATION DE LA VOLONTÉ ET DU CŒUR c. VI-XVI

Le chapitre VI, « *Des affections désordonnées* », qui commence cette série, nous introduit manifestement dans le domaine de la volonté et du cœur. Si nous lisons attentivement les titres, nous

(1) Op. s. Bonav. t. VIII. Incendium amoris c. I. p. 5.

Digitized by Google

trouvons deux séries de conseils, les uns positifs, les autres négatifs, d'après la disjonction « *Declina a malo* » et « *fac bonum* ». Dépouillez-vous des dispositions vicieuses et acquérez des dispositions vertueuses. Cela correspond à la division de saint Bonaventure : *Panis doloris poenitentiae* — et *Panis laboris justitiae :* la douleur de la pénitence et le labeur de la justice ; l'une extirpe le mal, l'autre ensemence le bien. On peut, pour la matière, rapprocher le contenu de ces chapitres, de l'examen de conscience du Docteur séraphique : *Concupiscentia — nequitia*. Remarquons l'insistance de l'*Imitation*, sur la charité envers le prochain. Le chapitre XI : *De pace acquirenda et zelo proficiendi*, nous rappelle le « *purgatio quae ad pacem ducit* » ; quant au zèle du progrès, c'est la *strenuitas* de saint Bonaventure.

Purification de la Mémoire c. XVII-XXV

Cette transformation intérieure se fait sous l'influence de la grâce. L'homme indifférent et trompé acquiert le souci constant et agissant de sa destinée. Mais sa purification s'accompagne d'efforts et d'industries humaines. C'est cette part de la créature dans l'œuvre du salut, que *l'Imitation* nous signale : D'abord le *milieu* dans lequel l'homme est le mieux placé, pour être rappelé sans cesse à la question capitale de la vie : C'est la vie monastique, chap. XVII — ce sont les exercices du bon religieux. chap. XIX — c'est l'amour de la solitude et du silence, chap. XX. Ensuite les *lectures et les méditations* les plus propres à nourrir notre mémoire: Les exemples des Pères, chap. XVIII. — La misère humaine. — La mort. — Le jugement et les peines des pécheurs, chap. XXII à XXIV. C'est évidemment ce que saint Bonaventure nous a signalé sous le titre *Exacuendus stimulus conscientiae*. Aiguisement de l'aiguillon de la conscience, par la considération de soi-même : la mort, le jugement et le sang du Christ, répandu pour le pardon de nos péchés (1).

Enfin les deux grands sentiments, qui doivent être nourris en nous, par la purification de la mémoire : *De la componction,* chap. XXI ; *De la ferveur dans l'amendement de toute notre vie,* chap. XXV. Ce sont les deux grands actes intérieurs que saint Bonaventure nous a signalés, l'un après la *recordatio peccati*, l'autre sous le titre *rectificatio conscientiae* (2), où il

(1) Voir plus haut p. 442.
(2) Voir plus haut p. 45 et 46.

Digitized by Google

nous décrit les dispositions de zèle, de sévérité, de bonté, que nous devons substituer en nous, aux dispositions vicieuses : négligence, concupiscence et méchanceté du cœur.

De cette comparaison ne résulte-t-il pas, que les grandes lignes des deux écrivains sont suffisamment concordantes, pour conclure à l'influence directrice de l'un sur l'autre? Saint Bonaventure ne possède-t-il pas le canevas des développements de Thomas à Kempis ? Ne nous donne-t-il pas une lumière, pour percevoir l'ordre intime, qui a présidé au déroulement des chapitres de l'auteur de l'*Imitation ?* Sans doute celui-ci n'a pas tout dit ; mais ce qu'il a écrit se rattache à cet ordre.

Faut-il aller plus loin et chercher un ordre strictement et logiquement progressif, du premier verset jusqu'au dernier du livre ? Nous ne le pensons pas. Thomas à Kempis nous fournit de bons conseils, des pensées bien frappées dans son style antithétique ; mais il vise à une composition plus lyrique que logique, comme nous l'avons déjà remarqué. Il reste vrai que l'esprit souffle où il veut. *Spiritus ubi vult spirat.*

Avant de quitter ce premier livre, l'endroit est tout indiqué, signalons un fait remarquable : ce que l'*Imitation* a été pour certains incroyants : Comte et les positivistes, Taine et Michelet. C'est dans ce premier livre que se trouvent les éléments qui les ont frappés : le pessimisme et une psychologie humaine très avertie, qui rappelle à l'homme des vérités de bon sens. Comte parle d'une *lecture journalière de l'Imitation.* « Si l'état révolutionnaire consiste chez les praticiens, en ce que tout le monde veut commander, tandis que personne ne veut obéir, il prend chez les théoriciens une autre forme non moins désastreuse et plus universelle, où chacun prétend enseigner et personne ne veut apprendre... *Si vous faisiez une lecture journalière de l'Imitation*, vous reconnaîtriez cela, qui vous servirait mieux que les résultats, intellectuels ou moraux, d'une avide lecture des journaux, revues ou pamphlets. *On ne peut sans la vénération*, ni rien apprendre, ni même rien goûter, ni surtout obtenir aucun état fixe de l'esprit et du cœur (1).

(1) Comte. Lettre à Dix-Hutton 1855. citée *Maurras* : Avenir de l'Intelligence appendice II, p. 314.

Taine. *Voyage aux Pyrénées.* p. 205-206. Comment est née l'Imitation. « Il était doux ici (Abbaye de Saint-Savin) d'être moine ; c'est en de tels lieux qu'il faut lire *l'Imitation*; c'est en de tels lieux qu'on l'a écrite. Pour une âme délicate et noble, un couvent était alors le seul refuge ; tout la blessait et la rebutait alentour. Alentour quel horrible monde !... Qu'il est doux de renoncer à l'action, à la compagnie, à la

Digitized by Google

Comment expliquer ce fait frappant ? Dirons-nous, avec Mgr Puyol : « c'est de la pure aberration ! Autant vaudrait mettre les Odes de Pindare en formules algébriques. Il faut néanmoins retenir de cette tentative ridicule, que l'I. C. à un caractère d'universalité, qui la fait apprécier par les âmes les plus différentes. Les protestants s'en accommodent ; les positivistes la tirent à eux ; les spiritualistes en font leurs délices » (1)? Nous ne partageons pas ce sentiment. Nous y voyons plutôt un signe contre la thèse de l'auteur, qui soutient que l'I. C. a été composée au XIIIe siècle. Au XIIIe siècle on accentuait tellement l'élément divin de la grâce et sa nécessité, qu'il eut été impossible, à un négateur du surnaturel, de goûter de la sorte un opuscule mystique.

Comte, Taine, Michelet, voilà des hommes qui rejettent manifestement le surnaturel. Comment ont-ils pu goûter à ce point *l'Imitation de Jésus-Christ?* L'explication en est simple. Il y a dans ces livres un élément très développé qui appartient à tout le monde, croyants et incroyants. La psychologie humaine, le pessimisme de la vie, le charme de la philanthropie, de la bonté naturelle, de l'amour humain. Quant à l'autre élément, le surnaturel, ses arêtes sont adoucies ; il ne pénètre pas tellement la composition, qu'il ne puisse en être séparé, d'après les dispositions du lecteur. Aussi ne froisse-t-il pas celui qui croit au panthéisme de Spinoza, comme Taine, celui qui admet la

parole, de se cacher, d'oublier toutes les choses extérieures et d'écouter dans la sécurité et dans la solitude les voix divines qui, semblables à des sources recueillies, murmurent pacifiquement au fond du cœur !... L'âme se vide des idées mondaines, et le rêve divin, qui commence à couler en elle, amasse peu à peu le flot silencieux qui va l'emplir. Loin d'elle, la science et les traits de doctrine. Ils tarissent ce flot au lieu de l'accroître. Tant de mots augmenteront-ils la paix et la tendresse intérieure ?

MICHELET. *Histoire de France, 1er Volume.* cité : Vies nécessaires, p. 323 de Maze Sencier.

« Au premier livre l'âme se détache du monde ; elle se fortifie dans la solitude au second. Au troisième elle n'est plus seule, elle a près d'elle un compagnon, un ami, un maître et de tous le plus doux. Une gracieuse lutte s'engage, une aimable et pacifique guerre entre l'extrême faiblesse et la force infinie qui n'est plus que la bonté. On suit avec émotion toutes les alternatives de cette belle gymnastique religieuse ; l'âme tombe, elle se relève, elle retombe, elle pleure, crie, il la console : Je suis là, dit-il, pour t'aider toujours... Courage ! Tout n'est pas perdu, tu es un homme et non pas Dieu, tu es chair et non pas ange. Comment pourrais-tu toujours rester en même vertu ?

MGR PUYOL. *La doctrine du Livre de l'Imitation de Jésus-Christ.* p. 640-643. relève « l'entreprise d'inoculer le positivisme au livre de l'Imitation de Jésus-Christ».

(1) MGR PUYOL, op. cit. p. 643.

Digitized by Google

religion de l'Humanité, comme Comte, ou un Michelet qui adhère aux vagues impressions du Déisme. A la place de Jésus-Christ et du Seigneur, ils mettent, soit leur divinité panthéiste, à laquelle ils communient, soit l'Humanité à laquelle ils se sacrifient, soit un Dieu vague qui est l'ami de l'homme par droit de nature et non pas un Créateur, un supérieur, personnellement distinct de lui, offensé par le péché, exigeant un compte rigoureux de notre vie morale et imposant la foi, la confiance et l'amour en cette merveille de l'Incarnation, réalisée pour la Rédemption de l'homme. Dans les chapitres de l'amour, les traits relevés ne sont pas propres à l'amour d'un Dieu personnel, Créateur, Législateur, Rémunérateur et Rédempteur de l'homme, créé dans l'état de justice surnaturelle et déchu par le péché originel.

Ce sont les traits généraux de l'amour tels que l'homme les constate en lui-même, malgré sa déchéance ; ils ne requièrent pas nécessairement l'amour surnaturel de Dieu, réalisé dans l'abnégation, la sortie de soi, selon cette belle formule du Docteur séraphique : « *Theologia mystica ipsa tota consistit in dilectione excessiva secundum triplicem viam hierarchicam, purgativam, illuminativam et perfectivam* (1). La théologie mystique, c'est-à-dire la vision de Dieu, l'union à Dieu, consiste dans la dilection, l'amour de choix, qui sort de lui-même pour se perdre en Dieu, selon l'ordre hiérarchique de la purification, de l'illumination et de la perfection.

Sans doute Thomas à Kempis se sert de l'élément humain pour nous parler de l'amour divin ; mais leur union n'est pas tellement intime qu'ils ne puissent être séparés. C'est ce qui arrive chez Comte, Taine, Michelet. Ils jouissent pleinement de l'élément humain et adaptent l'autre à leur rationalisme panthéistique ou à leur jacobinisme mystique qui laïcise le surnaturel. Cet état d'esprit se comprend, malgré son illégitimité. Aveuglé par l'orgueil, l'homme ne distingue pas ce qui en lui-même est de la nature, ou d'un principe supérieur ; et ce même orgueil le porte à se diviniser, parce que sa nature est essentiellement bonne. Cette constatation nous ramène à ce que nous avons déjà énoncé : l'influence diffuse de l'humanisme, sur un écrivain de ce mouvement de la Vie Commune, qui se consacrait à l'enseignement des classiques païens. C'est dans ce

(1) Op. s. Bonav. t. VII. p. 349, nº 46.

Digitized by Google

milieu que fut formé, cent ans plus tard, Érasme, le célèbre humaniste, type indéfinissable, qui flottera indécis, aux confins du catholicisme et du protestantisme (1).

(A suivre.)

P. SYMPHORIEN
O. M. C.

---

(1) Le R. P. LÉONCE de Grandmaison : *Recherches de sciences religieuses*, 1920, p. 395-6, écrit : Il est impossible de ne pas remarquer que la phrase du *Manuel du soldat chrétien*, d'Érasme, qu'on a rapproché d'un passage de la méditation fondamentale des *Exercices*, est curieusement semblable à cette dernière comme tour et comme fond. Jusqu'à preuve du contraire, — et je ne crois pas que les éditeurs (des *Monumenta*) aient administré cette preuve — on peut tenir pour probable que la phrase d'Érasme, demeurée dans la mémoire (ou comme on dit à présent dans le subconscient) de saint Ignace, lui a suggéré, à son insu, la formule qu'il a employée plus tard. Ce fait montre l'aptitude de l'esprit à prendre son bien partout où il le trouve, quitte à lui insuffler un esprit de vie nouveau. Cela est surtout vrai pour les données de réflexion philosophique que l'homme, à son gré, auréole ou découronne du surnaturel.

On a parlé de même dans le temps, de *Payot* et de son livre sur la volonté. Il était question de démarquage des *Exercices*. C'est possible que la lecture des *Exercices* l'ait inspiré. Mais il n'y a pris que la psychologie humaine, qui y est employée et qu'il a pu trouver ailleurs. Le catholicisme vit, non pas de la psychologie naturelle, qui est à tous, mais de la grâce de Jésus-Christ, qui n'est donnée qu'à ceux qui reçoivent le surnaturel.

Digitized by Google

LE TIERS-ORDRE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE [1]

CHAPITRE II

LA CONDITION JURIDIQUE DU TIERS-ORDRE

Après avoir examiné la Règle primitive de l'Ordre de la Pénitence, il nous faut passer logiquement à l'étude de sa législation et des autres éléments de sa vie interne.

Les principes de stabilité et de progrès qui président aux destinées de toute institution humaine ont ici encore exercé leur action. On s'en convaincra en jetant un coup d'œil sur les sept siècles qui nous séparent des origines. On peut diviser cet espace de temps en trois périodes. La *première* nous conduit de S. François à Nicolas IV, le Pape Franciscain qui approuva solennellement la Règle du T. O. par la Bulle « Supra montem » (19 août 1289). C'est une période d'*organisation* et de *développement,* durant laquelle, grâce à l'œuvre législative des Papes, et à l'action disciplinaire des Fraternités, le T. O. naît à la vie publique et y conquiert définitivement sa place.

La *seconde* comprend tout le reste du Moyen-Age, depuis Boniface VIII, jusqu'à l'aube des temps modernes. Nous y voyons Léon X donner l'approbation canonique au T. O. régulier (20 janvier 1521). La note caractéristique de cette période est l'*orientation vers la vie commune et religieuse.*

La *troisième* et dernière période commence avec les modifications apportées à la Règle par Clément VII et Paul III et s'étend

(1) Cf. *Études Franciscaines,* juillet-septembre 1921.

Digitized by Google

jusqu'à nos jours. Elle se caractérise surtout par un effort continu pour *restaurer* le T. O. et l'*adapter* aux temps modernes.

Si l'on veut se faire une idée d'ensemble de l'histoire interne du T. O. durant ces trois périodes, on peut le réduire à ces quatre chefs : Condition juridique du T. O. — Relations du T. O. avec le premier Ordre et le clergé séculier. — Le développement de sa vie religieuse. — Son adaptation judicieuse aux circonstances de temps, de lieux, de personnes. Les deux premiers furent pour le Tiers-Ordre des éléments de stabilité, les deux derniers de précieux facteurs de progrès et de renouvellement.

Examinons brièvement ces quatre points qui nous permettront de découvrir la nature intime et la véritable mission du T. O.

*
* *

Dès l'origine, les Papes ont reconnu que le T. O. étant un véritable Ordre religieux ne pouvait être soumis à l'autorité séculière sans perdre son caractère essentiel. Comme les autres Ordres religieux, bien qu'il soit mêlé à la vie du siècle, il avait droit à une vie juridique autonome, basée sur le grand principe canonique de l'*exemption*, c'est-à-dire de l'indépendance à l'égard de tout pouvoir séculier. Groupement ecclésiastique, il ne devait dépendre que de l'autorité ecclésiastique.

Dès lors, le Saint Siège commença à libérer les Tertiaires du lien par lequel au Moyen-Age l'autorité temporelle tenait ses propres sujets, à savoir le *serment*. La société, à cette époque, était basée sur un contrat bilatéral qui établissait des rapports de dépendance entre tous ses membres depuis le plus puissant seigneur jusqu'au plus humble serf. Voici les deux clauses de ce contrat : serment de fidélité prêté par le plus faible entre les mains du plus fort ; en échange de cette promesse solennelle, engagement pris par le plus fort de protéger le plus faible. L'union de la propriété avec la souveraineté, la distinction des classes, ces deux caractéristiques de la féodalité reposent sur ce contrat.

Dans cette société chacun occupait une place déterminée à laquelle correspondaient de particulières obligations. Le Seigneur était exempt de charges personnelles, mais il devait assurer le service de justice et supporter le poids de la guerre. L'homme libre, le bourgeois devait payer certaines redevances à son Seigneur, participer à la guerre de sa personne ou par des subsides, mais de son côté le Seigneur devait veiller à sa sécurité,

Digitized by Google

faire respecter ses privilèges et la liberté de son commerce. Le serf était lié à la terre ou à la personne de son Seigneur qui devait lui abandonner une part des fruits de son travail. Mais ce lien était la garantie d'une protection sans laquelle il était exposé aux exactions de n'importe quel puissant. De plus le serf était libre de toute obligation militaire, et s'il était offensé, il pouvait se faire rendre justice par l'assemblée des vassaux.

En théorie, il n'y avait rien d'arbitraire dans l'organisation féodale ; quand elle fut établie, elle correspondait aux besoins collectifs et privés de la société. L'armature féodale alors était formée d'un échange ininterrompu de services du degré le plus haut jusqu'au degré le plus bas. Mais au XIIIe siècle, dans nombre de fiefs, les privilèges s'étaient substitués aux services, puis les abus aux privilèges, et le régime féodal ne servait plus qu'à l'exploitation des faibles par les forts. D'un loyal échange de services et de bienfaits qu'elle était à l'origine, la féodalité était devenue une forme légale de despotisme. S'y soumettre eût été pour le T.O. entrer dans une voie fatale. Aussi chercha-t-on dès le principe à libérer *les Tertiaires du serment* qu'ils avaient à prêter au Seigneur ou au podestat communal. Cette libération, point fondamental de leur autonomie juridique, les soustrayait aux obligations civiles et militaires incompatibles avec leur profession religieuse.

La première revendication papale en faveur du T. O., celle d'Honorius III pour les Pénitents de Faënza (16 décembre 1221) eut pour objet cet article capital. Il déclara que les Tertiaires de Faënza et des environs étaient déliés du serment de prendre les armes et de suivre leur podestat à la guerre qu'ils avaient prêté avant de recevoir l'habit de la pénitence. Quelques années après (20 mars 1228), Grégoire IX étendit cette déclaration à tous les Pénitents d'Italie, disposant qu'il ne serait permis de prêter serment que dans quatre cas : pour la paix et pour la foi, pour repousser une calomnie, et corroborer un témoignage.

Le premier résultat de cette exonération du serment fut *l'exemption militaire*. Le Pape Honorius III la proclama pour la première fois l'année même dans laquelle la Règle primitive enjoignait à ses adhérents de n'accepter ni de porter les armes offensives contre qui que ce soit (16 déc. 1221). Moins de six mois après, Grégoire IX déclara exempts du service militaire tous les Pénitents d'Italie (25 juin 1227). Leurs successeurs ont maintenu cette exemption et l'ont défendue contre toute

Digitized by Google

atteinte émanée du pouvoir séculier. Qu'il suffise de rappeler le Pape Innocent IV qui renouvela les privilèges concédés par Honorius III et Grégoire IX. (1) Mais comme cette interdiction absolue pouvait tourner au détriment de l'Église et des Tertiaires eux-mêmes au cas où il s'agirait d'une cause juste, on reconnut la nécessité d'admettre quelques exceptions. La prohibition primitive fut adoucie dans la Règle de Nicolas IV où nous lisons : « Que les Frères ne portent pas d'armes offensives sinon pour défendre l'Église romaine, la foi chrétienne, la patrie, ou pour une raison approuvée par leurs Ministres » (2).

L'*exemption* des Tertiaires ne se limitait pas au service militaire, elle s'étendait aussi à la *vie civile*. Par le fait même qu'ils formaient une congrégation religieuse solennellement approuvée par l'Église, ils étaient soustraits à la juridiction séculière pour autant qu'elle pouvait faire échec à leur caractère et à l'observance de leur Règle.

Ainsi certains offices publics n'étaient pas incompatibles avec leur profession. Les communes auraient voulu les leur confier de préférence à d'autres, à cause de la confiance qu'ils inspiraient. Sans l'exemption, il est certain que les Frères de la pénitence auraient été chargés de la garde des deniers publics. Ils auraient eu leur part dans l'administration des finances communales. Nous les aurions vus caissiers dans les tribunaux, séquestres des biens des bannis; à la porte des villes, gardiens ou préposés aux poids et mesures, receveurs des gabelles, etc... Nous savons que toutes ces charges furent imposées au XIIe siècle aux Humiliés des municipatives lombardes. (3)

Que les podestats aient cherché à en investir nos Tertiaires, c'est ce qu'attestent clairement certaines Bulles Pontificales. Déjà en 1227, Grégoire IX rapporte que les gouverneurs des villes et les Seigneurs locaux forcent les Pénitents à accepter les fonctions publiques. « Mais comme c'est à nous, continue le Pontife, de favoriser les désirs religieux des hommes de Dieu, nous ordonnons à tous les Évêques d'Italie d'empêcher que de telles charges publiques soient imposées aux Frères de la Pénitence » (4). Ce Pape énergique, suivant les traces de

(1) *Detestanda*, 11 avril 1252. *Bull. Franc. Epitome* p. 59, n. 609. Et la confirmation de la Bulle du même nom donnée par Grégoire IX le 30 mars 1228. *Bull. Franc.* T. I. p. 39, n. 20. L. Wadding, *Annal. ord. Min.* T. III, ann. 1251, n. 2, p. 233.

(2) *Seraphicae Legislationis textus originales*, p. 85. Quaracchi, 1897.

(3) L. Zanoni. *o. c.* p. 216 ss.

(4) *Nimis patenter*, 25 Juin 1227. *Bull. Franc.* T. I, p. 30 n. 7.

Digitized by Google

son prédécesseur Honorius III, soutint avec fermeté cette exemption, la renouvelant trois fois dans l'espace de 3 ans (1).

Ainsi firent ses successeurs, entre autres Alexandre IV qui, à deux reprises, déclare les Tertiaires exempts des services publics (2).

Du reste, les Ministres des congrégations prirent des mesures sévères pour tenir les confrères éloignés des charges et affaires séculières, comme le prouvent les décisions prises au Chapitre général des Tertiaires d'Italie tenu à Bologne en 1289 (3).

Si, à raison du caractère religieux de leurs personnes, ils étaient exempts des charges séculières, à raison des biens que possédait la congrégation, ils avaient des impositions en nature ou en argent à payer à la commune ou au Seigneur sur les terres de qui ils vivaient. Tandis que les Papes les déclaraient exempts des offices publics, ils ne manquaient pas de rappeler les obligations qui leur incombaient « ratione bonorum » (4). Mais ces obligations se limitaient aux prestations ordinaires auxquelles étaient assujettis tous les autres citoyens. Et quand les autorités municipales ou autres voulaient imposer aux Tertiaires des prestations extraordinaires comme les tailles ou des obligations vexatoires comme l'emprunt forcé, le payement des dettes d'autrui, les amendes pour les délits commis par d'autres, alors les Papes intervenaient et proclamaient hautement que les Tertiaires étaient libres de toute imposition indue et arbitraire (5).

Association autonome canoniquement érigée, la Fraternité des Tertiaires pouvait acquérir et administrer des biens meubles et immeubles, et ni la commune ni quelque autre autorité n'avait le droit de s'y opposer. En certains cas pourtant, l'autorité temporelle, facilement envieuse de toute initiative qui n'est pas la sienne, tenta de mettre la main sur ces biens. Déjà en 1228,

(1) *Cum dilecti*, 4 juin 1230, où les Pénitents sont appelés pour la première fois : Frères du T. O. de S. François. *Nimis patenter*, 5 avril 1231 ; *Ne is qui bonus*, 15 mars 1233 ; *Bull. Francisc.* T. I p. 65, n. 53, p. 71, n. 59 ; p. 99, n. 94.

(2) *Pia desideria*, 27 avril 1255 ; 6 juin 1258 ; *Bull. Fr.* T. II, p. 42, n. 50. *Bull. Franc. Epitome*, p. 97, n. 2.

(3) Publiées par le P. G. Golubovich o. f. m., dans l'*Archiv. Franc. Hist.* T. II, 1909, p. 69 nn. 9, 11.

(4) Dans les Bulles *Nimis patenter* et *Detestanda* de Grégoire IX.

(5) *Detestanda* 30 mars 1228, *Bull. Franc.* T. I p. 39, 2° ; *Cum dilecti* et *Ne is qui bonus* vide sup.

Indult de Célestin V en faveur des Tertiaires d'Aquila, 2 sept. 1294. *Bull. Franc. Epitome*, p. 202, n. 5.

Digitized by Google

Grégoire IX dénonçait l'abus des autorités qui ne permettaient pas aux Tertiaires de distribuer aux pauvres les revenus de leurs biens. Et même la prospérité des congrégations ne laissa pas que de donner parfois quelques appréhensions au clergé séculier, comme nous le voyons dans une supplique à Frédéric II et par l'attitude de l'évêque André de Florence qui défendit aux Tertiaires d'administrer les biens qui leur étaient offerts pour subvenir aux besoins des indigents. (1)

Ici encore les Papes prirent la défense des Tertiaires et revendiquèrent leurs droits de libre administration (2). Forts de la protection pontificale, les congrégations s'opposèrent à toute intrusion illégitime. Il suffit de constater les précautions minutieuses prises en 1342 par la Fraternité de Brescia pour assurer tout ensemble son autonomie administrative et la gestion régulière de son patrimoine. Pour préserver les maisons dont elle était propriétaire de toute entreprise, le ministre y faisait peindre l'image de S. François avec cette inscription : « Cette maison appartient à la congrégation de S. François par la mort du testateur un tel » (3). Il y avait pourtant des cas où la commune pouvait demander des comptes aux Tertiaires, par exemple lorsque ceux-ci administraient en son nom un hôpital ou un hospice lui appartenant : De même nous voyons les corporations régler la paie et les gains des Tertiaires là où ils exercent un métier en commun, comme chez les Tertiaires tisserands des Pays-Bas.

L'exemption civile de l'Ordre de la pénitence s'étendait au domaine *judiciaire* ; ses membres étaient jugés non par le tribunal séculier mais par le tribunal ecclésiastique. Du fait qu'ils portaient un habit reconnu par l'Église comme sien, le bras séculier ne pouvait les frapper qu'à la suite d'une sentence de l'Ordinaire. On s'explique ainsi que les Papes s'adressaient toujours aux Évêques pour faire rendre justice aux Tertiaires molestés.

Dès le début on prit des mesures pour sauvegarder ce privilège du for. D'après la Règle primitive, c'est aux ministres de trancher les litiges, même ceux qui s'élèvent entre Tertiaires et non Tertiaires avec faculté de recourir à l'Evêque diocésain,

(1) Il fut rappelé à de meilleurs sentiments par Nicolas IV le 20 sept. 1291. Cf. *ibid.* p. 198, n. 1968.

(2) Bulle *Detestanda* de Grégoire IX.

(3) *Archiv. Franc. Hist.* T. I, 1908. p. 557 ss.

Digitized by Google

si on le juge expédient. (1) C'est à lui qu'on avait recours contre les vexations des podestats et des autorités locales. Les textes postérieurs répètent soigneusement ces prescriptions jusqu'à ce que Nicolas IV résolve définitivement la question dans les trois chapitres :

X. *Comment on doit, s'il en est besoin, rétablir la concorde entre les confrères, et avec les étrangers.*

XI. *De la manière de procéder quand ils sont molestés sans droit et aux dépens de leurs privilèges.*

XVII. *De la manière d'éviter les contestations entre confrères et autres personnes.* (2)

Conformément à cette législation, S. Célestin V déclara en faveur des Tertiaires du diocèse d'Aquila que s'ils étaient disposés à intenter une action civile et personnelle devant l'Ordinaire selon le droit ecclésiastique, ils n'étaient tenus en aucune façon de se présenter devant le tribunal séculier quel que fût celui qui aurait introduit l'instance (3).

A son exemple, son successeur Boniface VIII prit sous sa protection 130 Tertiaires de Berne que la commune avait expulsés après avoir confisqué leurs biens parce qu'ils ne voulaient plus avoir de communication avec le curé excommunié (4).

Parfois nous voyons intervenir le Frère-Mineur pour apaiser les discordes. Nous lisons en effet dans la première partie des

(1) Le n° 13 des additions faites à la Règle primitive ne permettait aux confrères de recourir au podestat ou au juge local que moyennant le consentement du Visiteur, du Ministre et de la majorité du conseil.

(2) Voici le texte de ces chapitres d'après la traduction italienne donnée par *H. Diola* (p. 275 ss. Venise 1582) *de la Chronique des ordres institués par S. François de Marc de Lisbonne* :

Ch. X. « La manière de rétablir la concorde entre les Frères et les Sœurs, s'il en est besoin et avec les autres sera de s'en tenir en semblable hypothèse à ce que décideront les Ministres avec l'avis et conseil de l'Évêque diocésain s'il y a lieu, suivant les circonstances et suivant les cas ».

Ch. XI. S'il arrive que les Frères ou Sœurs soient molestés indûment et contrairement à leurs privilèges par les podestats ou gouverneurs des lieux où ils se trouvent, leurs Ministres devront immédiatement recourir à l'Évêque ou ordinaire du lieu afin de prendre conseil sur la manière d'agir en pareil cas, et qu'ils fassent selon le conseil reçu.

Ch. XII. Que les Frères et les Sœurs fuient autant qu'ils le pourront les litiges ; dès qu'une contestation s'élèvera qu'ils s'efforcent de l'apaiser, s'ils le peuvent, sinon qu'elle soit soumise à l'autorité compétente ; celle-ci entendra les parties avec patience et jugera suivant la justice.

(3) 2 sept. 1294. *Bull. Franc. Epitome*, p. 202, n. 5.

(4) 15 juillet 1297. Hilarius a Parisiis o. c., *Liber Tertii Ordinis*, p. 45, n. 2 ; *Anal.* o. m. *Cap.* T. XIV, 1898, p. 219. Voir aussi le Bref de Sixte IV 1 déc. 1473, G. Comboni *Regola del T. O. del S. P. S. Francesco*, T. I p. 151 Bergamo, 1627.

Digitized by Google

statuts rédigés probablement vers 1270 pour la Fraternité de Brescia : « Si entre les confrères surgit une contestation pour n'importe quel motif, soit affaire d'argent, soit quelqu'autre, le premier qui en aura connaissance, ou ceux mêmes entre qui elle est née sont tenus d'en rendre compte au Ministre de la congrégation qui avec son conseil s'efforcera de rétablir la paix ; et, s'il est nécessaire, on en réfèrera au gardien ou au lecteur des Frères-Mineurs avec l'aide desquels on mettra les plaideurs d'accord » (1).

Mais l'exemption des Tertiaires ne s'étendait pas seulement aux choses militaires, civiles et judiciaires. Membres d'un Ordre approuvé par l'Église ils jouissaient encore de certains *privilèges ecclésiastiques* à l'instar des autres Ordres religieux. Le principal était l'*immunité de l'interdit*, censure dont l'effet était de prohiber la célébration des divins offices, l'administration des sacrements et la sépulture ecclésiastique. Les clercs séculiers et les religieux en étaient exempts, à moins qu'ils ne fussent interdits nominalement, à condition de célébrer portes closes (2).

En 1224, trois années après l'apparition de la Règle primitive, Honorius III concédait le même privilège aux Frères de la pénitence, ordonnant aux évêques d'Italie de les admettre en temps d'interdit, aux sacrés mystères, aux sacrements, et à la sépulture ecclésiastique dans leurs églises. (3) Son successeur Grégoire IX le renouvela deux fois et les Pontifes suivants le confirmèrent à plusieurs reprises pour l'Ordre entier et pour des cas spéciaux. Innocent IV par exemple concéda plusieurs indults aux Pénitents de Lombardie, valables en temps d'interdit. (4) Urbain IV permit aux Tertiaires de S. Gemignano d'assister à la messe et de recevoir les sacrements dans leur église paroissiale, *tempore interdicti* de la main des prêtres ou en cas d'impossibilité de quelque religieux. (5) Boniface VIII concéda aux Tertiaires d'Allemagne de se faire administrer les sacrements par les Frères-Mineurs nonobstant l'interdit, autant de fois qu'il leur plairait, sauf à Pâques (6).

(1) *Arch. Franc. Hist.* T. I, 1908 p. 549 n. X.

(2) Les Frères-Mineurs furent déclarés exempts de l'interdit le 29 mars 1222. *Bull. Franc.* T. I. p. 9 n. 10.

(3) *Bull. Franc.* T. I. p. 19 n. 16.

(4) Exemption ecclésiastique de l'interdit renouvelée le 23 août 1229 et le 5 avril 1231. *Bull. Franc.* T. I. p. 51, n. 38 ; p. 71, n. 58. *Bull. Franc. Epitome*, p. 39, n. 402. Indult d'Innocent IV, 15 mars 1246.

(5) *Ibid.* p. 120, n. 1200. Rescrit du 5 juillet 1264.

(6) *Ibid.* p. 210, n. 2085, indult du 28 Juillet 1296.

Digitized by Google

476 Mais comme les Tertiaires ne surent pas toujours user avec discrétion de ce privilège, quelques Papes furent contraints de le restreindre ou de le suspendre. Ainsi nous voyons Clément V défendre aux Frères-Mineurs d'admettre les Tertiaires dans leurs églises en temps d'interdit, parce que ces réunions secrètes scandalisaient les fidèles (1). Jean XXII en suspendit temporairement l'usage dans le diocèse de Spire jusqu'à ce que fut tranchée la controverse allumée à ce sujet entre le clergé séculier et les Franciscains (2). Mais ces mesures, toutes de circonstance, ne changeaient pas la nature religieuse du T. O. et celui-ci conservait dès lors son droit à l immunité ecclésiastique, droit expressément reconnu par plusieurs Papes, notamment Innocent VI, Boniface IX, Martin V et Sixte IV. (3)

En vertu de son caractère religieux, le T. O. jouissait encore de la préséance sur toutes les confratenités laïques. Ceci résulte des constitutions apostoliques de Benoît XIII et de Benoît XIV (4). Notons enfin que Sixte IV concéda aux Tertiaires la communication de tous les privilèges, immunités, indults, faveurs spirituelles et temporelles accordées aux Mineurs et aux Prêcheurs (5). Depuis cette époque jusqu'à Pie X, la communication des privilèges et des grâces spirituelles fut renouvelée à plusieurs reprises et le T. O. s'est enrichi chaque jour au trésor de l'Église par la libéralité des Papes, en même temps qu'il voyait diminuer ses immunités temporelles au fur et à mesure que l'autorité séculière restreignait la liberté des Ordres religieux (6).

Ce rapide coup d'œil jeté sur la constitution juridique du T. O. suffirait pour démontrer qu'il a eu dans la société du Moyen-Age une place à part bien distincte de celle qu'occupaient les associations laïques. Certes les pieuses confraternités et les associations de métiers avaient leurs statuts avec des immunités et des privilèges conservés avec un soin jaloux.

(1) *Bull. Franc.* T. V ed. C. Eubel O. M. *Conv.* p. 42, n. 95, Décret du 14 nov. 1306. Roma, 1898.

(2) *Bull. Franc.* T. V. p. 223, n. 463. Décret du 1 mars 1322.

(3) *Piis fidelium.* Innocent VI 31 août 1357, *Bull. Franc.* T. VI p. 306, n. 726 ; *Sincerae devotionis* T. VII, p. 170, n. 465 T. VII, p. 683, n. 1779 ; 11 Juillet 1427 ; Bulle d'or de Sixte IV, 16 Juillet 1479, *Bull.* o. м. *cap.* T. VI. p. 199.

(4) *Bull. O. M. Cap.* T. VIII, p. 144, cf. Can. 701 du nouveau *Code de Drt. Can.*

(5) Bulle d'or, v. sup.

(6) G. Combomi O. M. Obs. Regola del T. O. S. di Francesco p. 170 ss. Bergamo, 1627 ; H. M. Mileta O. M. Conv. *Euchiridion pro directoribus Congregationum T. O. saecul. S. Fr.* p. 1833, p. 95, Roma, 1913.

Digitized by Google

Souvent elles étaient plus riches et plus puissantes que les congrégations de Tertiaires. Néanmoins celles-ci ont une physionomie spéciale qui s'accuse au milieu des associations de tout genre que l'on voit surgir au Moyen-Age. Le Tertiaire n'est pas simplement le membre d'une association laïque quelconque; il est par son habit et par sa vie, un religieux dans le monde. C'est là sa note caractéristique qui le met au-dessus de tout groupement laïc et lui assure la triple exemption militaire, civile et ecclésiastique, consécration juridique de son élément religieux. Cette situation privilégiée contribua efficacement à protéger le caractère propre du T. O. contre les attentats du pouvoir séculier et à empêcher qu'il n'allât se fondre dans les nombreuses associations laïques auprès desquelles il se dévouait avec ardeur à sa mission de pénitence et de paix (1).

CHAPITRE III

LES RELATIONS DU TIERS-ORDRE AVEC L'ORDRE DES FRÈRES MINEURS

A maintenir intact l'entité juridique du Tiers-Ordre, à sauvegarder et à accroître son glorieux héritage de traditions et de vertus ont contribué très efficacement les *relations* sept fois séculaires entre le troisième Ordre et le premier, relations qui se concrétisent avant tout dans la *direction spirituelle*. A cet égard les Frères-Mineurs ont exercé une action d'autant plus salutaire qu'eux-mêmes se sont montrés plus fidèles interprètes de la pensée et de la volonté des Papes touchant le Tiers-Ordre.

A l'origine, on note une certaine *fluctuation* dans les rapports entre l'Ordre de la Pénitence et celui des Frères-Mineurs. La Règle de 1221 ne fait point mention de ces derniers. Frère

(1) Comme il résulte de ce qui précède, les privilèges du T. O. trouvèrent leurs adversaires et leurs défenseurs. Le plus illustre de ces derniers a été S. Jean de Capistran qui écrivit le *Defensorium Tertii ordinis* publié à Venise en 1580 et donné en appendice par le P. Hilaire de Paris dans son *Liber Tertii Ordinis* déjà cité p. 803 ss. Nous y trouvons en outre rééditée (p. 835) la *Responsio informativa ad gravamina contra Tertiarios S. P. Francisci de Poenitentia* du P. Michel de Zug O. M. Cap. publiée pour la première fois à Rome en 1737. et réimprimée en 1881. Le célèbre prédicateur, le Père Bernardin de Busto a repris l'argument de S. Jean de Capistran en faveur de l'exemption du T. O. dans sa XXVII prédication : *De documentis saecularibus datis circa imitationem Christi* dans le *Rosarium Sermonum* T. II p. 681 ss, ed. de Brescia, 1588.

Digitized by Google

Mais comme les Tertiaires ne surent pas toujours user avec discrétion de ce privilège, quelques Papes furent contraints de le restreindre ou de le suspendre. Ainsi nous voyons Clément V défendre aux Frères-Mineurs d'admettre les Tertiaires dans leurs églises en temps d'interdit, parce que ces réunions secrètes scandalisaient les fidèles (1). Jean XXII en suspendit temporairement l'usage dans le diocèse de Spire jusqu'à ce que fut tranchée la controverse allumée à ce sujet entre le clergé séculier et les Franciscains (2). Mais ces mesures, toutes de circonstance, ne changeaient pas la nature religieuse du T. O. et celui-ci conservait dès lors son droit à l immunité ecclésiastique, droit expressément reconnu par plusieurs Papes, notamment Innocent VI, Boniface IX, Martin V et Sixte IV. (3)

En vertu de son caractère religieux, le T. O. jouissait encore de la préséance sur toutes les confratenités laïques. Ceci résulte des constitutions apostoliques de Benoît XIII et de Benoît XIV (4). Notons enfin que Sixte IV concéda aux Tertiaires la communication de tous les privilèges, immunités, indults, faveurs spirituelles et temporelles accordées aux Mineurs et aux Prêcheurs (5). Depuis cette époque jusqu'à Pie X, la communication des privilèges et des grâces spirituelles fut renouvelée à plusieurs reprises et le T. O. s'est enrichi chaque jour au trésor de l'Église par la libéralité des Papes, en même temps qu'il voyait diminuer ses immunités temporelles au fur et à mesure que l'autorité séculière restreignait la liberté des Ordres religieux (6).

Ce rapide coup d'œil jeté sur la constitution juridique du T. O. suffirait pour démontrer qu'il a eu dans la société du Moyen-Age une place à part bien distincte de celle qu'occupaient les associations laïques. Certes les pieuses confraternités et les associations de métiers avaient leurs statuts avec des immunités et des privilèges conservés avec un soin jaloux.

(1) *Bull. Franc.* T. V ed. C. Eubel O. M. *Conv.* p. 42, n. 95, Décret du 14 nov. 1306. Roma, 1898.

(2) *Bull. Franc.* T. V. p. 223, n. 463. Décret du 1 mars 1322.

(3) *Piis fidelium.* Innocent VI 31 août 1357, *Bull. Franc.* T. VI p. 306, n. 726 ; *Sincerae devotionis* T. VII, p. 170, n. 465 T. VII, p. 683, n. 1779 ; 11 Juillet 1427 ; Bulle d'or de Sixte IV, 16 Juillet 1479, *Bull.* o. m. *cap.* T. VI. p. 199.

(4) *Bull. O. M. Cap.* T. VIII, p. 144, cf. Can. 701 du nouveau *Code de Drt. Can.*

(5) Bulle d'or, v. sup.

(6) G. Combomi O. M. Obs. Regola del T. O. S. di Francesco p. 170 ss. Bergamo, 1627 ; H. M. Mileta O. M. Conv. *Euchiridion pro directoribus Congregationum T. O. saecul. S. Fr.* p. 1833, p. 95, Roma, 1913.

Digitized by Google

Souvent elles étaient plus riches et plus puissantes que les congrégations de Tertiaires. Néanmoins celles-ci ont une physionomie spéciale qui s'accuse au milieu des associations de tout genre que l'on voit surgir au Moyen-Age. Le Tertiaire n'est pas simplement le membre d'une association laïque quelconque ; il est par son habit et par sa vie, un religieux dans le monde. C'est là sa note caractéristique qui le met au-dessus de tout groupement laïc et lui assure la triple exemption militaire, civile et ecclésiastique, consécration juridique de son élément religieux. Cette situation privilégiée contribua efficacement à protéger le caractère propre du T. O. contre les attentats du pouvoir séculier et à empêcher qu'il n'allât se fondre dans les nombreuses associations laïques auprès desquelles il se dévouait avec ardeur à sa mission de pénitence et de paix (1).

CHAPITRE III

LES RELATIONS DU TIERS-ORDRE AVEC L'ORDRE DES FRÈRES MINEURS

A maintenir intact l'entité juridique du Tiers-Ordre, à sauvegarder et à accroître son glorieux héritage de traditions et de vertus ont contribué très efficacement les *relations* sept fois séculaires entre le troisième Ordre et le premier, relations qui se concrétisent avant tout dans la *direction spirituelle.* A cet égard les Frères-Mineurs ont exercé une action d'autant plus salutaire qu'eux-mêmes se sont montrés plus fidèles interprètes de la pensée et de la volonté des Papes touchant le Tiers-Ordre.

A l'origine, on note une certaine *fluctuation* dans les rapports entre l'Ordre de la Pénitence et celui des Frères-Mineurs. La Règle de 1221 ne fait point mention de ces derniers. Frère

(1) Comme il résulte de ce qui précède, les privilèges du T. O. trouvèrent leurs adversaires et leurs défenseurs. Le plus illustre de ces derniers a été S. Jean de Capistran qui écrivit le *Defensorium Tertii ordinis* publié à Venise en 1580 et donné en appendice par le P. Hilaire de Paris dans son *Liber Tertii Ordinis* déjà cité p. 803 ss. Nous y trouvons en outre rééditée (p. 835) la *Responsio informativa ad gravamina contra Tertiarios S. P. Francisci de Poenitentia* du P. Michel de Zug O. M. Cap. publiée pour la première fois à Rome en 1737. et réimprimée en 1881. Le célèbre prédicateur, le Père Bernardin de Busto a repris l'argument de S. Jean de Capistran en faveur de l'exemption du T. O. dans sa XXVII prédication : *De documentis saecularibus datis circa imitationem Christi* dans le *Rosarium Sermonum* T. II p. 681 ss, ed. de Brescia, 1588.

Digitized by Google

Mariano de Florence raconte que S. François eût voulu insérer dans la Règle des Tertiaires que les Frères-Mineurs auraient la faculté de la modifier. Mais le Pape s'y opposa, craignant qu'une faculté si étendue ne soulevât quelque opposition de la part des Tertiaires (1). Néanmoins ceux-ci eurent, dès le commencement, des Franciscains pour ministres (2). Du reste on ne doit pas être surpris que la Règle primitive n'ait pas ordonné de tenir la réunion dans les églises des Frères-Mineurs; car les oratoires modestes et exigus, seuls lieux de prières dont ils disposassent vers 1221 ne pouvaient aucunement s'adapter à un tel usage. Les réunions se tenaient alors dans les églises soumises à la juridiction épiscopale, comme le prouve l'Indult aux termes duquel Honorius III ordonna aux évêques d'Italie d'admettre les Frères de la Pénitence aux divers offices, aux sacrements et à la sépulture ecclésiastique en temps d'interdit (3).

Quelques années après, quand le premier Ordre commença à construire couvents et chapelles, ses relations avec l'Ordre de la Pénitence de simplement *fraternelles* et *familières* devinrent *officielles,* et ce caractère fut sanctionné par les Souverains Pontifes. Certaines prescriptions ajoutées à la Règle primitive, peut-être sous le généralat de Jean Parent (1227-1232) confient à un Frère-Mineur du couvent non seulement la direction religieuse, mais le gouvernement intégral de la congrégation. Devant son origine à S. Francois, elle devra demeurer sous la direction des Frères-Mineurs. En conséquence, la réunion mensuelle des Tertiaires aura lieu désormais non plus dans les églises indiquées par les ministres, comme il est dit au chap. VII de la Règle, mais dans les églises des Mineurs (in loco Fratrum Minorum) (4).

C'est peut-être à raison de cette prescription que Grégoire IX permit aux Frères-Mineurs d'avoir des oratoires dans lesquels ils pourraient conserver le T. S. Sacrement, célébrer des messes solennelles et autres divins offices (26 mai 1228) (5). Nous la retrouvons, avec celle qui a trait à l'intervention des Franciscains dans le gouvernement de la Fraternité, dans le

(1) Fr. Francisci Bartholi. *Tractatus de Indulgentia, O. C.* p. 162.

(2) *Liber de Laudibus* de Bernard de Besse, ed. cit. du P. H. Felder, p. 75.

(3) *Cum illorum* 1 déc. 1224, *Bull. Franc.* T. I p. 19, n. 16.

(4) Les 15 additions à la Règle primitive forment le chap. XIII de l'édition de P. Sabatier, p. 28-29 XIII 4-6

(5) *Bull. Franc.* T. I p. 41 XXIII.

Digitized by Google

texte italien de la Règle qui nous a été transmise par Frère Mariano de Florence (1). Ce texte qui a vu le jour entre la Règle primitive de 1221 et celle de Nicolas IV, nous reporte à un milieu et à un temps où les relations entre le premier et le troisième Ordre étaient solidement établies. Le milieu c'est la Toscane, le temps c'est probablement le décennat pendant lequel le B. Jean de Parme fut Ministre Général des Frères-Mineurs (1247-1257).

Ailleurs, au contraire, cette prescription ne fut point en vigueur, comme le prouve le silence absolu des deux autres manuscrits latins de la Règle primitive aujourd'hui connus. Celui de Venise reproduit sans plus le *Memoriale propositi* de 1221; l'exemplaire trouvé à Königsberg possède bien un appendice, mais qui ne contient pas autre chose qu'une liste des peines à infliger aux frères coupables et des dispositions relatives aux funérailles (2).

Du reste, le rôle dévolu aux Frères-Mineurs dans le gouvernement de l'Ordre de la Pénitence n'empêchait pas les Évêques d'exercer leur droit de visite. Et même il paraît que parfois, ils en abusèrent aux dépens des Tertiaires. Grégoire IX, grand ami de S. François et fidèle protecteur du Tiers-Ordre, enjoignit aux évêques d'Italie qu'ils s'abstinssent de les molester tout en usant avec soin de leur droit de visite et de correction (21 nov. 1234) (3). Mais nombre de prélats et de curés, spécialement dans l'Italie méridionale, partisans de Frédéric II dans sa lutte contre la Papauté, voyaient d'un mauvais œil ces confraternités laïques obstinément fidèles au S. Siège. Ils s'en plaignirent amèrement dans une lettre à l'Empereur, alléguant que, pour abattre leur puissance et leur ôter la direction des peuples, les Religieux Mendiants avaient créé deux nouvelles confraternités dans lesquelles hommes et femmes s'enrôlaient en si grand nombre qu'à peine pourrait-on trouver quelqu'un qui n'en fit point partie (4).

De tels sentiments ne pouvaient certes pas les disposer en

(1) A. Van den Wyngaert dans l'*Arch. Fr. hist.* T. XIII, p. 36, Cap. XI, 6-8.

(2) Le manuscrit de Venise est brièvement décrit dans l'art. cité du R. P. Mandonnet, *L'ordo de Poenitentia* p. 70, ss. L'exemplaire de Königsberg a été publié par le R. P. Lemmens O. F. M. dans *l'Arch. Fr. hist.* T. VI; 1913 p. 242 ss.

(3) *Bull. Franc.* T. I p. 149.

(4) Cette lettre qu'on trouve parmi les lettres de Pierre de la Vigne, conseiller de Frédéric II, émane en réalité du clergé séculier, comme le prouvent le titre et le contexte. Cf. Petri de Vineis *Epistolarum Libri VI* ed. J. R. Iselius T. I p. 230, Bâle, 1740; L. Le Monnier, *Histoire de S. François d'Assise*, T. II, p. 10 Paris, 1906.

Digitized by Google

faveur du Tiers-Ordre, et, entre leurs mains, la visite pouvait se transformer en moyen de vexation. Aussi, plusieurs confraternités de l'Italie centrale et méridionale demandèrent-elles à Innocent IV de confier la visite aux Frères-Mineurs. Le Pape accueillit cette requête le 13 juin 1247 (1). Mais comme les évêques Lombards hostiles à Frédéric II se montraient bienveillants envers les Tertiaires, il laissa leur juridiction intacte, telle que la réglait les constitutions des confraternités lombardes (2).

Peu après cette substitution des Supérieurs Franciscains aux évêques, Frédéric II avait été déposé par le Concile de Lyon (1245). Sous peine d'excommunication ses partisans avaient ordre de l'abandonner. Faute d'avoir immédiatement obéi au décret du Concile, beaucoup avaient encouru les peines ecclésiastiques. Venus à résipiscence ils se tournèrent vers le Tiers-Ordre comme vers un refuge capable de leur assurer protection contre les puissants qui voulaient les maintenir dans le vasselage impérial. Pour leur faciliter l'entrée dans l'Ordre des Pénitents, le Pape donna faculté au Ministre Général et aux Ministres Provinciaux des Frères-Mineurs en Italie et dans le royaume de Sicile d'absoudre des censures tous ceux qui après avoir adhéré à Frédéric II étaient entrés dans l'Ordre susdit, à condition qu'ils jurassent de ne plus jamais prendre parti pour l'Empereur excommunié (3).

L'intervention active des Frères-Mineurs dans le gouvernement du Tiers-Ordre, fut sans aucun doute tout à l'avantage de celui-ci, car elle lui assura l'unité de direction et le fit participer à l'abondante vie spirituelle et à la haute influence rapidement acquise par le premier Ordre. Cependant pour le premier Ordre, la direction des Tertiaires n'allait point sans présenter parfois des inconvénients, lesquels ont été mis en lumière dans une lettre attribuée à S. Bonaventure, successeur du B. Jean de Parme dans la charge de Ministre Général (1257-1274). Cette lettre porte un titre suggestif : « *Pourquoi les Frères ne favorisent pas l'Ordre de la Pénitence* ».

A cette question, l'auteur répond en apportant douze raisons dont voici les principales : la nécessité pour les Frères de

(1) *Bull. Franc.* T. I n. 210

(2) *Bull. Franc. Epitome et supplementum*, ed. C. Eubel, O. M. Conv. p. 50, n. 518, en date du 10 nov. 1248.

(3) *Bull. Franc.* T. I, n. 241, date du 20 août au 24 sept. 1247.

Digitized by Google

conserver leur liberté d'action afin d'étendre à tous leur apostolat ; les innombrables difficultés qu'ils rencontreraient avec le clergé et les autorités civiles, s'ils étaient obligés de soutenir les Tertiaires dans la défense de leur exemption militaire et civile, et de leurs autres privilèges ; le scandale que pourrait occasionner la fréquentation des Sœurs de la Pénitence ; le soupçon d'hérésie que pourrait éveiller leur présence à des réunions secrètes présidées par des ministres laïcs, mariés parfois, dans lesquels, au mépris du clergé, les séculiers se posent en Docteurs (1).

Ces raisons s'inspiraient d'une prudence peut-être exagérée, nous ignorons d'ailleurs si certains faits n'étaient pas de nature à la justifier. Il semble donc que sous le généralat de S. Bonaventure les supérieurs du premier Ordre se désintéressèrent plutôt du gouvernement des Tertiaires. Nous en trouvons la confirmation dans la concession faite le 5 juillet 1264 par Urbain IV aux Tertiaires de S. Gemignano, aux termes de laquelle ils peuvent assister aux offices divins et recevoir les Sacrements en temps d'interdit non dans l'église des Frères-Mineurs, mais dans l'église paroissiale (2). Nous ne savons pas si cette concession fut étendue à d'autres confraternités.

Il est certain que quelques années après, les relations reprirent leur activité. Celui qui nous en fournit la preuve est précisément le successeur de S. Bonaventure dans le généralat de l'Ordre, Jérôme d'Ascoli, devenu Pape en février 1288 sous le nom de Nicolas IV. *L'innovation principale* qu'il introduisit dans la Règle du Tiers-Ordre approuvée par lui le 19 août 1289 (3), a trait précisément aux *relations* entre les deux Ordres. De fait nous lisons au chapitre XVI de cette Règle : « Et comme cette forme de vie eut pour initiateur S. François,

(1) *Opera omnia S. Bonaventurae*, T. VIII, p. LXIX ss., p. 368. Quaracchi, 1898.

(2) *Bull. Franc. Epitome*, p. 120, n. 1200. Notons toutefois que trois années après, sous le généralat de S. Bonaventure, Clément IV permit aux Tertiaires d'Allemagne de recevoir les Sacrements des mains des Fr. Mineurs. *Ibid.*, p. 131. n. 1304. En 1274 nous voyons S. Bonaventure agréger lui-même au premier Ordre la congrégation des Tertiaires de Brescia. Cf. P. Guerrini. *Les statuts d'une ancienne Congrégation Franciscaine de Brescia* dans *Archiv. Franc. Hist.*, T. I. 1908, p. 561. Une autre preuve des relations amicales entre le premier et le troisième Ordre sous le généralat de S. Bonaventure nous est fournie par le Bref en vertu duquel Clément IV institua le Tertiaire Pierre Belloni procureur et syndic apostolique des Fr. Mineurs de Lombardie, le 9 avril 1268. *Bull. Franc.*, T. III, p. 153, n. 161.

(3) Bulle *Supra Montem*.

Digitized by Google

nous conseillons de confier l'office de visiteurs et de réformateurs aux Frères de l'Ordre des Mineurs qui seront désignés par les custodes et gardiens quand ils en seront requis. Nous ne voulons pas dès lors que cette Congrégation soit visitée par un laïc (1).

Ce conseil en corrélation étroite avec la prescription citée plus haut ajoutée à la Règle primitive (XIII, 4) devint bientôt un ordre, au moins indirectement. Il ne plut ni à tous les Tertiaires ni à tous les évêques. Parmi les Tertiaires quelques-uns allèrent jusqu'à dire que les frères qui l'observaient compromettaient leur salut éternel. Parmi les évêques hostiles à la nouvelle Règle se distingue surtout l'évêque de Florence : voyant avec irritation le grand nombre de Pénitents qui, à la suite de leurs ministres, avaient accepté la Bulle « Supra montem » sans recourir à lui, il s'empara de la caisse qui contenait la Règle, les titres attestant leurs privilèges, et autres actes et leur défendit d'administrer les biens que depuis de longues années les fidèles leur confiaient pour secourir les pauvres.

Aux Tertiaires rebelles Nicolas IV répondit en annulant tous les procès faits ou à faire contre ceux qui avaient suivi son conseil, déclarant que ces derniers seraient seuls à jouir des privilèges présents et à venir émanés du Saint-Siège en faveur de l'Ordre de la Pénitence. Les autres devaient être rappelés à l'ordre par les évêques. Fait important pour la constitution du Tiers-Ordre : à la fin de son Bref, le Pape ordonnait aux Tertiaires qui suivaient ses instructions de s'élire des ministres propres, constituant ainsi des Fraternités séparées (2). A l'évêque de Florence, André Mozzi, le Pape ordonnait de restituer incontinent tout ce qu'il avait enlevé aux Frères dociles s'il ne voulait pas le contraindre à des mesures plus rigoureuses (3).

*
* *

A partir de cette époque et jusqu'à notre temps, les Souverains Pontifes ont maintenu intacts les liens entre les deux Ordres, et ainsi l'existence de l'Ordre de la Pénitence ne cessa d'être intimement liée à celle des Frères-Mineurs. Ils eurent une

(1) *Bull. Franc. Epitome*, p. 302, n. 51.
(2) *Unigenitus Dei Filius*, 8 août 1290. — *Bull. Franc. Epitome*, p. 305, n. 52,
(3) *Ad audiendam nostram*, 20 sep. 1291. — *Bull. Franc. Epitome*, p. 198, n. 1968.

Digitized by Google

destinée commune à travers les siècles ; les épreuves, la décadence et la prospérité du premier Ordre eurent leur répercussion fidèle sur le troisième. Le phénomène s'explique de soi, puisque la vie des Tertiaires n'est pas autre chose que la reproduction au milieu du monde de la vie des Frères-Mineurs dans le cloître. Et nul autre fait ne démontre plus éloquemment l'influence de S. François et des Frères-Mineurs sur le siècle que l'institution, le développement, et l'activité religieuse et sociale du Tiers-Ordre.

De fait, c'est sous l'influence des Franciscains excessifs, que vers la fin du XIIIe siècle des groupes de Tertiaires s'adonnèrent à un culte exagéré de la pauvreté, et imaginèrent de réformer l'Église d'après un plan irréalisable. Les papes Boniface VIII, Clément V et Jean XXII prirent des mesures sévères contre les fanatiques qui, sous prétexte de perfection évangélique et de réforme s'étaient révoltés contre l'autorité ecclésiastique à l'exemple des Vaudois. Çà et là, spécialement en Allemagne et en Suisse, Frères-Mineurs et Tertiaires orthodoxes eurent à souffrir par suite de l'application indiscrète des peines fulminées contre leurs confrères désobéissants (1). Mais à peine les Papes en furent-ils informés qu'ils prirent leur défense et empêchèrent qu'ils fussent inquiétés.

Clément V, qui condamna les Bégards et les Béguines parmi lesquels se trouvaient des Tertiaires rebelles, confirma néanmoins la Règle du Tiers-Ordre par la Bulle « *Tenorem cujusdam* » du 30 août 1308 (2). Jean XXII, qui prononça l'anathème contre les erreurs des Fraticelles, qui étaient en grande partie des Tertiaires dévoyés, publia plusieurs lettres pour louer et défendre le Tiers-Ordre et ses chefs spirituels, les Frères-Mineurs (3). Si ailleurs au contraire les confraternités de Pénitents ne furent pas molestées, comme par exemple les Bégards tisserands des Pays-Bas, elles le durent précisément à ce fait que leurs relations avec le premier Ordre les mettaient à l'abri de tout soupçon (4).

(1) *Chronica Prov. Argentinensis*, publiée par le P. L. Lemmens O. F. M., *Arch. Franc. Hist.*, T. VI, 1911, p. 671 ss. ; T. IX. 1916, p. 128 ss. ; Textes de l'année 1319 publiés par le P. Van den Borne O. F. M.

(2) Denzinger-C. Bannwart S. J. *Enchiridion Symbolorum*, p. 217. Fribourg, 1911 ; *Bull. Franc.*, éd. C. Eubel O. M. Conv., T. I, p. 192, n. 411 ; *Supp. Bull.*, p. 396, n. 2 ; D. de Gubernatis O. F. M. *Orbis Seraphicus*, T. II, p. 789, n. 31, Lyon, 1685.

(3) *Enchiridion Symbolorum*, p. 210, n. 484. *Orbis Seraphicus*, T. II, p. 793 ss.

(4) Cf. Nos articles sur les Tertiaires tisserands dans les Pays-Bas dans l'*Annuaire*

Digitized by Google

Avec l'institution de la *vie commune* parmi les Tertiaires, phénomène qui se manifeste dès la seconde moitié du treizième siècle, les relations entre le premier Ordre et celui de la Pénitence se modifièrent quelque peu. Ces Tertiaires, ayant obtenu la faculté de construire des chapelles et d'y célébrer les divins offices cherchèrent à en faire des lieux de réunion pour leurs frères du siècle. Il s'ensuivit tout naturellement une tendance à s'arroger la direction de ces derniers ou du moins à y intervenir. Tant que cette intervention tourna à l'avantage de tous et ne fit nul grief aux prérogatives des Frères-Mineurs, le S. Siège laissa pleine liberté à l'esprit d'initiative des Tertiaires de la vie commune. Mais il ne voulut jamais laisser entre leurs mains les destinées du Tiers-Ordre dans son ensemble, ce qui l'eût privé du précieux appui moral que lui apportait son union avec le premier Ordre. Au contraire les Papes s'appliquèrent à la maintenir intacte. Et, comme au temps du grand schisme d'Occident, nombre d'ecclésiastiques et de séculiers, en diverses parties du monde, portaient l'habit du Tiers-Ordre de S. François et prétendaient en faire partie sans dépendre en rien des Supérieurs du premier Ordre, le prudent Martin V ordonna sous peine de censures que tous les Tertiaires présents et futurs devraient toujours être assujettis aux Ministres Généraux et Provinciaux des Frères-Mineurs (1). Il est vrai que son successeur Eugène IV trouvant une telle subordination excessive ne reconnut entre les deux Ordres d'autres relations que celles qu'avait établies Nicolas IV (2). Néanmoins, dans certains cas particuliers, il soumit le Tiers-Ordre aux Supérieurs Franciscains, comme à Venise et à Ferrare (3). Nicolas V imita son exemple ainsi que Pie II qui

de l'Université catholique de Louvain, 1911, p. 438 ss., *Neerlandia Franciscana*, T. I, 1914, p. 9 ss. ; P. L. Oliger O. F. M., *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia*, dans l'*Archiv. Franc. hist.*, T. VI, 1913, p. 728. Déclaration de l'autorité civile de Cortone faite à Jean XXII, le 5 février 1322 : « ... Nous déclarons et faisons savoir que dans nos contrées et dans toute la Toscane, (les Frères et les Sœurs du Tiers-Ordre) ont une conduite irréprochable, et mènent une vie sainte et religieuse, observant fidèlement la Règle approuvée par le Siège apostolique, sans aucun scandale, et donnant à tous le bon exemple... » Le 10 avril 1290, le cardinal Mathieu d'Aquasparta O. F. M. avait concédé des privilèges spéciaux aux Tertiaires de Toscane.

(1) *Orbis seraphicus*, T. II, p. 889 : Bulle *Licet inter cetera*, 9 décembre 1428 ; A. Azzoguidi O. M. Conv., *Regola del T. O.*, p. 25, Roma, 1756 ; *Bull. Franc.*, éd. P. C. Eubel O. M. Conv., T. VII, p. 715, n. 1843, Rome, 1904.

(2) *Orbis seraphicus*, T. II, p. 890 : Bulle *Ad Apostollicae Sedis*, 15 nov. 1431.

(3) *Orbis seraph.*, T. II, p. 802 : Bulle *Exposcit*, 28 avril 1444 ; P. Flaminio de

Digitized by Google

confia le soin et la direction des Tertiaires de Castille aux Mineurs de l'Observance (1).

Enfin Sixte IV, par la Bulle *Romani Pontifices* du 15 décembre 1471, rendit générale l'autorité concédée aux Frères-Mineurs d'Italie par Innocent IV (1247) et d'autres Souverains Pontifes : donnant au Ministre Général et aux Provinciaux des Mineurs-Conventuels, comme au Vicaire Général et aux Provinciaux des Mineurs-Observants la faculté de visiter les confraternités, d'instruire et corriger les Tertiaires, de recevoir à la vêture et à la profession, de leur assigner un visiteur ou un confesseur de l'Ordre (2). Et c'est dans le sens de cette Bulle que se prononcèrent tous les Papes subséquents dans leurs déclarations sur le T. O. (3).

Il est bien vrai que le Tiers-Ordre régulier, ayant obtenu de Léon X (20 janvier 1521) l'institution canonique, avec une règle spéciale, étendit, avec l'approbation des Papes, sa sphère d'influence sur les Tertiaires séculiers. Mais Innocent XI, XII, XIII, et Benoît XIII pour les Mineurs-Observants, Urbain VIII et Benoît XIII pour les Conventuels, et Clément XII pour les Capucins, voulant conserver intacts les liens séculaires qui rattachaient les Frères-Mineurs aux Tertiaires confirmèrent aux Ministres Généraux et Provinciaux la juridiction sur les confraternités érigées par eux (4).

Léon XIII s'inspirant de l'exemple de ses prédécesseurs et de la tradition resserra autant qu'il lui fut possible les relations entre le premier et le troisième Ordre. A cette fin, il inséra dans la Règle nouvelle la disposition suivante : « Les Visiteurs seront choisis parmi les religieux du premier Ordre ou du Tiers-Ordre régulier de S. François et désignés par les Gardiens à qui l'on en fera la demande (chap. III § 3) » (5). En outre, dans une audience accordée aux Ministres Généraux de

Parma O. M. Obs., Mémoires historiques des églises et couvents de la Province observante et réformée de Bologne, T. I, p. 428. Parme, 1760.

(1) *Ibid.*, p. 430 ; *Orb. ser.*, T. II, p. 893 : *Pia Deo*, 13 juillet 1462.

(2) *Orb. ser.*, T. II, p. 893.

(3) Innocent VIII, Alexandre VI et Jules II dont les Bulles ont été publiées dans *l'Orb. ser.*, T. II, p. 896 ss.

(4) *Chronica historico-legalis Ord. Fr. Min.*, T. III, Part. I, p. 261, 394 ; Par. II, p. 24 et 59, Rome, 1752. Bulles et déclarations de Clément VII, Paul III, Paul V, Urbain VIII, Clément X, Benoît XIII et Clément XII dans l'*Orb. ser.*, T. II, p. 903 ss. ; *Bull. O. M. Cap.*, T. I, p. 63, 125, 174, 203 ; T. V, p. 16, n. 1 ; A. M. Azzoguidi, *o. c.*, p. 26 ss.

(5) *Acta Ordinis Minorum*, T. II, 1883, p. 108, Const. *Misericors Dei Filius*, 30 mai 1883.

Digitized by Google

l'Ordre Franciscain, le 7 juillet 1883, il dit expressément : « A vous, Pères Observants, Conventuels, Capucins et Tertiaires réguliers, il appartient de promouvoir cet Ordre de la Pénitence par les prêtres de votre Ordre et les Visiteurs, et là où vos religieux ne se trouvent pas, par le moyen des directeurs délégués, afin que vous puissiez atteindre le but visé par S. François et par nous pour le bien de la société et le développement de la piété chrétienne » (1).

Le même Pape, le 21 septembre 1900, adressa aux Tertiaires réunis à Rome pour le Congrès international une lettre où nous lisons entre autres choses : « *Les religieux du premier Ordre* du Séraphique Père auxquels appartient la *direction du Tiers-Ordre* doivent être pénétrés de cette pensée et bien persuadés que dans la propagation du Tiers-Ordre, réside un grand secours pour le salut des individus et de la société » (2).

Son successeur Pie X de sainte mémoire, dans sa Lettre apostolique *Septimo jam pleno* du 4 octobre 1909 confirme la même doctrine et s'exprime ainsi : « Les Ministres Généraux des trois familles des Frères-Mineurs ont une égale juridiction sur le Tiers-Ordre. Par conséquent les Tertiaires qui obéissent au Ministre Général d'une des familles franciscaines jouissent des mêmes privilèges et indulgences que ceux qui dépendent des deux autres » (3).

Le nouveau Code du Droit canonique fait de cette dépendance à l'égard du premier Ordre une note essentielle et caractéristique du troisième, et il la mentionne dans la définition des Tertiaires, ce sont « ceux qui dans le siècle, *sous la direction d'un Ordre et selon son esprit* s'efforcent d'atteindre la perfection chrétienne d'une façon qui s'adapte à la vie séculière, suivant la Règle approuvée pour eux par le Siège apostolique » (4).

C'est encore en vertu de cette même autorité que, tout récemment, les Ministres Généraux des trois familles franciscaines supplièrent humblement S. S. Benoît XV de daigner tirer du trésor de l'Église d'abondantes faveurs spirituelles en faveur de ceux qui concourraient à la célébration du septième

(1) *Acta Ordinis Minorum*, T. II, 1883, p. 110.

(2) *Analecta O. M. Cap.*, T. XVI, 1900, p. 321 ; P. M. Fernandez Garcia O. F. M. *Leonis XIII Acta ad T. O. Spectantia*, Quaracchi, 1901 ; N. dal Gal O. F. M. *Le T. O. séculier de S. François d'Assise*, p. 49 ss. Quaracchi, 1903.

(3) *Analecta O. M. Cap.*, T. XXV, p. 310, n. IX, p. 344.

(4) Can. 702 § 1.

Digitized by Google

centenaire du Tiers-Ordre. Et le Souverain Pontife répondit favorablement à leur prière par l'Encyclique *Sacra propediem* qui recommande au monde catholique tout entier ce glorieux anniversaire (1).

Que la direction des Frères-Mineurs ait puissamment contribué à conserver au Tiers-Ordre sa physionomie spéciale et son esprit particulier, c'est ce qui n'a pas besoin d'être démontré. La concentration du gouvernement spirituel entre les mains d'un Ordre répandu dans toutes les parties du monde, étroitement attaché au Saint-Siège et ouvert à toutes les initiatives apostoliques, a procuré au Tiers-Ordre ce triple bénéfice : *l'unité de direction, l'orthodoxie doctrinale, l'impulsion incessante* vers toutes les bonnes œuvres.

Fraternellement appuyé sur la première milice franciscaine, l'Ordre de la Pénitence n'a cessé de demeurer en contact avec les battements puissants et généreux du cœur séraphique. Entre les deux Ordres, l'échange des forces vives a été constant. Si l'on veut s'expliquer la vitalité du Tiers-Ordre et son activité si variée, on doit se rappeler l'intimité séculaire grâce à laquelle il a puisé à pleines mains aux trésors de vertu, de science, de sainteté, et de ferveur apostolique dont les fils aînés de S. François n'étaient point avares.

Les faits le prouvent avec éloquence : A côté de chaque Tertiaire illustre, un Frère-Mineur qui l'assiste et le conduit. A Ste Elisabeth de Hongrie expulsée de son palais et dépouillée de tout, les Frères-Mineurs d'Eisenach enseignèrent le secret de supporter les plus dures épreuves avec une sainte joie. Le confesseur de S. Louis, roi de France, était un Mineur Fr. Guillaume de S. Pathus qui fut son biographe. Auprès de Ste Marguerite de Cortone, Fr. Giunta Beregnati remplit le même office. Les Bienheureuses de Foligno, la Mère spirituelle de l'Ombrie et Angeline Corbara, fondatrice des Tertiaires cloîtrées, étaient dirigées par des Frères-Mineurs. Et n'est-ce pas dans un cloître franciscain que Dante exilé, pauvre des faveurs humaines, mais riche de génie et d'amour vint demander la paix? Ne voulut-il pas, lui qui s'était fait le juge universel, se présenter au jugement de Dieu sous l'humble livrée de la pénitence et reposer à côté des Frères-Mineurs (2).

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, T. XIII, 1921, p. 40.

(2) F. Ozanam, *Les poètes franciscains en Italie au XIIIe siècle*, p. 146-250, Paris, 1882 ; Hilarius a Parisiis O. M. Cap., *Liber Tertii Ordinis*, p. 552 ss., Paris, 1887.

Digitized by Google

Même volonté chez Pétrarque, Michel-Ange et tant d'autres grands hommes depuis le Tasse, jusqu'à Murillo, depuis le poète catalan Verdaguer, jusqu'au musicien belge Tinel. Le conseiller de Christophe Colomb c'est le Frère Jean Perez, gardien du couvent de la Rabida ; son compagnon et son confesseur dans son premier voyage vers le nouveau monde, c'est un autre franciscain Fr. Jean-Bernard de Todi. Pour rappeler tous ces grands hommes, il faudrait rappeler toutes les gloires du Tiers-Ordre.

Mais nous ne devons point passer sous silence que le grand promoteur du Tiers-Ordre dans les temps modernes, l'immortel Léon XIII, y fut initié par un humble et zélé religieux capucin, le P. Antonin de Reschio. Celui-ci voulant ressusciter en Ombrie le Tiers-Ordre qui y était presque oublié, tenta de gagner à ses idées le cardinal Joachim Pecci, alors évêque de Pérouse (1), qui dès son enfance avait témoigné une vive dévotion à S. François. Le P. Antonin eut avec lui plusieurs conférences qui commencèrent au printemps de 1871, et dans lesquelles, ayant répondu victorieusement aux diverses objections, il réussit à lui faire prendre le Tiers-Ordre tellement à cœur, que l'éminent prélat voulut s'y agréger (juin 1872), commençant ainsi cette admirable campagne en faveur de la milice séculière du Séraphique Père qui demeurera jusqu'à la fin son entreprise de prédilection.

Nous nous trouvons donc en présence d'une *double action* qui résume les rapports entre Frères-Mineurs et Tertiaires : de la part des premiers, *direction spirituelle du Tiers-Ordre*, de la part des seconds, *coopération à l'apostolat franciscain*. Cette coopération ininterrompue fut pour le Tiers-Ordre une source féconde d'activité religieuse et sociale. Quant à la direction spirituelle, elle a contribué plus que toute autre cause à conserver au Tiers-Ordre durant l'espace de sept siècles sa physionomie propre, ces notes caractéristiques de pénitence, de ferveur, de zèle pour les bonnes œuvres, de justice, de charité et de paix qui en font un corps d'élite au sein de l'Église.

(A suivre.) P. FRÉDÉGAND
O. M. C.

On trouvera si l'on veut, pour les noms cités, une bibliographie abondante dans le *Répertoire de Bio-bibliographie* de U. CHEVALIER, Paris, 1905, et dans l'*Archiv. Franc. hist.*, T. I, p. 191 ; II, p. 240 ; III, p. 464 ; V, p. 608 ; VI, p. 183 ss.; X, p. 316 ; I, p. 158, 477 ; XI, p. 374 ; X, p. 243.

(1) Le diocèse de Pérouse a été érigé en archevêché en souvenir de Léon XIII.

Digitized by Google

LA PSYCHOLOGIE DE S. FRANÇOIS D'ASSISE [1]

Les pages qui suivent sont le fruit de quelques leçons, données à nos étudiants en théologie, au cours des derniers mois écoulés. Le lecteur voudra bien nous excuser de leur avoir conservé leur forme schématique primitive.

Les historiens modernes, franciscains et autres, sont loin

(1) BIBLIOGRAPHIE. Nous n'indiquons ici que les ouvrages et les études directement consultés par nous. Nous donnons d'abord les *sources*, dans lesquelles on peut trouver les manifestations de l'esprit franciscain ; ensuite, les *travaux* traitant de la psychologie de saint François et de la spiritualité franciscaine. Dans l'un et l'autre groupe l'*ordre chronologique* des publications est suivi, tout en classant dans l'*ordre alphabétique* des noms d'auteurs les ouvrages parus la même année. Les parenthèses expliquent les abréviations adoptées au cours de cette étude.

I. SOURCES. — Legenda trium sociorum, dans les *Acta Sanctorum* (= *Acta SS.*), T. II Octobris, pp. 723-742, éd. Parisiis, 1868 ; également dans la *Miscellanea francescana* (= *Misc. Fr.*), VII, 1898, pp. 84-197 (= *Tres Soc.*, d'après l'éd. de la *Misc. Fr.*) ; PAUL SABATIER, Speculum perfectionis, Paris, 1898 (= *Spec. perf.*, éd. SABATIER) ; L. LEMMENS, O. F. M., Speculum perfectionis (Redactio I), dans les *Documenta antiqua franciscana*, Pars II, Quaracchi, 1901 (= *Spec. perf.*, éd. LEMMENS) ; Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis, ... edita a PP. Collegii S. Bonaventurae *(Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi*, T. I), Quaracchi, 1904 (= *Opuscula*) ; P. UBALD d'Alençon, Les Opuscules de saint François d'Assise *(Nouvelle bibliothèque franciscaine*, 2e série, T. II), Paris-Couvin, 1905 (= *Opuscules*) ; S. Francisci Assisiensis vita et miracula, additis opusculis liturgicis, auctore Fr. Thoma de Celano, édit. P. EDOUARD d'Alençon, O. M. Cap., Romae, 1906 *(I Celano* = Legenda prima ; *II Celano* = Legenda secunda ; *Celano Mirac.* = Tractatus de miraculis) ; S. Bonaventure, Legenda sancti Francisci, dans *S. Bonaventurae Opera*, éd. Quaracchi, T. VIII, 1908, pp. 504-549 ; Miracula post transitum beati Francisci ostensa, *ibid.*, pp. 549-564 ; Legenda minor S. Francisci, *ibid.*, pp. 565-579 (= *Leg. major ; S. Bonav., Mirac.; Leg. minor)* ; Vita sanctae Elisabeth, Landgraviae Thuringiae, auctore anonymo, nunc primum in lucem edita, éd. P. DIODORUS HENNIGES, O. F. M., dans *AFH.* (= *Archivum franciscanum historicum)*, II, 1909, pp. 240-268 (= *Vita anonym.)* ; Legenda Sanctae Clarae virginis, édit. Fr. Pennacchi. *(Società internazionale di studi francescani in Assisi)*,

Digitized by Google

d'être d'accord sur la psychologie de S. François d'Assise. Il suffit, pour s'en convaincre, d'un simple coup d'œil jeté sur la note bibliographique insérée ici. Au cours de ce travail nous examinerons quelques-unes de ces opinions et nous essayerons de résoudre le problème, en l'envisageant d'une façon très positive et sans parti-pris, nous laissant uniquement guider par les témoignages des sources et de leurs interprètes autorisés.

Avant d'entamer la psychologie proprement dite du saint patriarche, quelques observations préliminaires sont nécessaires.

Assisi, 1910 (= *Legenda-Pennacchi*) ; Les vies de Ste Colette Boylet de Corbie, réformatrice des frères mineurs et des clarisses (1381-1447), écrites par ses contemporains le P. Pierre de Reims dit de Vaux et sœur Perrine de la Roche et de Baume, édit. P. Ubald d'Alençon *(Archives franciscaines*, n° 4), Paris-Couvin, 1911 (= *P. de Vaux, Perrine)* ; Sainte Claire d'Assise, sa vie et ses miracles racontés par Thomas de Celano, ... traduits ... par Madeleine Havard de la Montagne, Paris, 1917 (= *S. Claire*, Havard) ; La vita di santa Chiara, éd. P. Z. Lazzeri, O. F. M.), Quaracchi, 1920 (= *S. Chiara*, Lazzeri) ; P. Z. Lazzeri, O. F. M. Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi, dans l'AFH., XIII, 1920, pp. 403-507 (= *S. Chiara, Processo*).

II. Travaux. — L. L. Dubois, S. M., Saint Francis of Assisi, social reformer, New-York-Cincinnati-Chicago, 1906, Part II, The Character of St Francis, pp. 69-141 (= Dubois) ; P. Gratien, O. M. Cap. Saint François d'Assise, essai sur sa vie et son œuvre d'après les derniers travaux critiques, dans les *Ét. Fr.* (= *Études Franciscaines)*, XVIII, 1907, pp. 359-482 (= P. Gratien, *Ét. Fr.*) ; P. Hilarin, de Lucerne, O. M. Cap., Histoire des études dans l'Ordre de Saint François, depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIIIe siècle, traduit de l'allemand par le P. Eusèbe, de Bar-le-Duc, Paris, 1908, surtout le chap. II, Le Fondateur de l'Ordre des Mineurs et son attitude à l'égard de la Science, pp. 65-104 (= P. Hilarin, *Hist. des Études)* ; P. Ubald, d'Alençon, Les idées de saint François d'Assise sur la pauvreté, Paris, 1909 ; Id., Les idées de Saint François d'Assise sur la science, Paris, 1910 ; Lucien Roure, La psychologie de saint François d'Assise, dans les *Études*, t. 122, 1910, pp. 145-163, 721-743 (= L. Roure, *Études)* ; A. Fierens, Franciscus van Assisi *(Verhandelingen van de algemeene katholieke vlaamsche Hoogeschooluitbreiding*, n^rs^ 138 en 139), 1911 ; Saint François d'Assise, douze lectures dans *L'Étendard de Saint François et de Saint Antoine*, t. XVII, 1910-1911, pp. 19-24, 58-62, 113-116, 166-169, 220-222, 240-243 ; t. XVIII, 1911-1912, pp. 8-11, 85-88, 140-142, 167-170, 215-219, 297-300 (= *Étendard)* ; *Fra Falcone* [= P. Étienne, de Reims, O. M. Cap.], Spiritualité Franciscaine, dans la *Revue sacerdotale du tiers-ordre de Saint François*, t. I, 1911-1913, pp. 5-12, 47-58, 83-93, 125-137, 162-174, 197-207, 256-263, 290-302, 332-343, 366-376, 412-425, 452-465 ; t. II, 1913-1914, pp. 5-17, 43-55, 122-133 (= *Rev. sacerd.*) ; F. P. Calamita, La Persona di S. Francesco d'Assisi, Note d'antropologia, Bitonto, 1912 (= Calamita) ; David de Kok, O. F. M., Zieleschoonheid, Franciscus-Beschouwingen, Bussum [1912] (= De Kok, *Zieleschoonheid*) ; P. Sabatier, L'Originalité de S. François d'Assise (*British Society of franciscan studies*, extra series, vol. I, pp. 1-17), Aberdeen, 1912 (= Sabatier, *L'Originalité)* ; P. Ubald, d'Alençon, L'Ame franciscaine, 2e édit., Paris-Couvin, 1913 (= P. Ubald, *L'Ame francisc.*) ; H. Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, Band 21), Leipzig-Berlin, 1914 (= Tilemann, *Studien*) ; P. Leone Bracaloni, O. F. M., A proposita di una

Digitized by Google

I. Choix des sources.

Un bon choix des sources est de la plus haute importance. « On lit des ouvrages de seconde, de troisième main, et ce ne sont pas toujours les meilleurs, et l'on oublie les pièces capitales (1) ». La première place revient sans contredit aux *Opuscula*, aux écrits personnels de S. François. Ils « sont assurément la meilleure source à consulter pour le connaître », car ils « montrent son âme même; chaque phrase a été non seulement pensée, mais vécue, et nous apporte encore palpitantes les émotions du Poverello (2). »

Quant aux écrits biographiques concernant S. François, nous avons utilisé en premier lieu les légendes de frère Thomas de *Celano,* celles de *S. Bonaventure,* la *Légende des Trois Compagnons* et enfin le *Speculum Perfectionis*. Cette énumération rapide demande un mot d'explication et une mise au point. Nous ne pouvons songer à indiquer ici, même sommairement, les longues controverses que suscita la « question franciscaine », depuis la publication du *Speculum Perfectionis* par Paul Sabatier (1898) (3).

pubblicazione, l'anima francescana, dans l'*AFH*, VIII, 467-481 (= P. Bracaloni); Antoine de Sérent, L'Ame franciscaine, *ibid.*, pp. 448-466 (= A. De Sérent); Faloci Pulignani, La psichologia di S. Francesco, dans la *Miscellanea francescana*, XVI, 1915, pp. 129-141 (= F. Pulignani, *Misc. Fr.*); M. Beaufreton, Ste Claire d'Assise (« Les Saints »), Paris, 1916 (= Beaufreton, *S. Claire)*; P. Quirinus, O. M. Cap., Over sint Franciscus, Helmond, 1916; Franziskus den Akademikern im Felde gewidmet von Deutschen Franziskanern, M. Gladbach, 1917; P. Ubald, d'Alençon, Leçons d'histoire franciscaine *(Nouvelle bibliothèque franciscaine,* 1re série, XXX), Paris, 1918 (= Ubald, *Leçons)*; P. Césaire, La perfection séraphique d'après saint François, Paris-Couvin, 1919 (= P. Césaire, *La perf. sér.)*; P. Fidentius Van Den Borne, O. F. M., Zur Franziskus-Frage, dans les *Franziskanische Studien* (= *Franz. Stud.*), VI, 1919, pp. 185-200; P. Fredegand, O. M. Cap., Het Franciskaansche ideaal, dans *Franciscaansch leven* (= *Fr. Lev.*), III, 1920, pp. 265-271; P. Gondulphus, Sint Franciscus en het H. Evangelie, *ibid.*, pp. 25-27, 49-51; Id., De H. Franciscus en de navolging van Christus, *ibid.*, pp. 145-148, 169-174; P. Quirinus, O. M. Cap., De H. Elizabeth, Landgravin van Thüringen, Patrones der Derde Orde van sint Franciscus, Tilburg-Amsterdam-Gouda [1920]; P. Fidentius Van den Borne, O. F. M., De H. Franciscus, dans *De Beiaard,* 4e année, 1920, II, pp. 417-446); E. Sainte-Marie Perrin, La belle vie de sainte Colette de Corbie, Paris [1921]; P. Symphorien, de Mons, Florilegium Spiritualitatis Franciscanae, praesertim Bonaventurianae, en cours de publication dans les *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum,* XXXVII, 1921, pp. 16-22, 50-57, 78-84, 145-149, 173-181 (= *Analecta Cap.*).

(1) P. Ubald d'Alençon, *Et. Fr.*, XX, 1908, p. 661.

(2) P. Sabatier, *Vie de S. François d'Assise,* 29e éd., Paris, pp. XXXVI-XXXVII.

(3) On trouve un bon exposé et un excellent essai de solution de la « question franciscaine » dans quatre études de M. A. Fierens : 1. La question franciscaine.

Digitized by Google

Malgré l'affirmation contraire de l'école de M. Sabatier, l'œuvre de Celano restera toujours le premier et le meilleur essai biographique de la vie de S. François d'Assise. Est-ce à dire que le portrait du saint fondateur y soit parfaitement tracé ? Celano est le premier à répondre qu'il a omis bien des choses (1). D'autre part, on ne peut oublier que les légendes du biographe officiel portent la marque du temps. « L'hagiographie, au moyen âge, n'était pas une œuvre purement documentaire ; c'était un genre littéraire, comme aujourd'hui les apologies ou les oraisons funèbres, qui avait ses lois et ses préoccupations spéciales » (2). Vivant dans des siècles de foi ardente et visant à un but plus pratique que scientifique, l'historien d'un saint s'arrêtait avec complaisance au récit de ses miracles et à l'illustration de ses vertus admirables. On s'inquiétait fort peu de l'exactitude chronologique et d'une foule de circonstances, si précieuses pourtant pour la psychologie d'un saint (3).

Mais une accusation plus grave a été portée contre Thomas de Celano. Le professeur Nino Tamassia (4) n'a-t-il pas écrit : « C'est une illusion des biographes modernes de vouloir trouver un fond de vérité historique dans les écrits de Celano » (5) ? Et cela, parce que Celano a attribué à S. François des récits et des anecdotes habilement copiés de légendaires antérieurs. La

Les écrits des zélateurs de la règle aux premiers temps de l'histoire franciscaine d'après les récentes controverses, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (=*RHE.*), t. VII, 1906, pp. 410-433. — 2. Les origines du Speculum perfectionis d'après M. A. Fierens, extrait du *Rapport sur les travaux du Séminaire historique pendant l'année académique 1905-1906*, dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1907, pp. 344-378, Louvain, 1907. — 3. La question franciscaine. Le manuscrit II, 2326 de la Bibliothèque royale de Belgique, dans la *RHE.*, t. VIII, 1907, pp. 57-80. — 4. La soi-disant Legenda trium sociorum, dans l'*Annuaire* cité, 1908, pp. 300-319. Voir aussi P. Fidentius Van den Borne, O. F. M., Die Franziskus-Forschung in ihrer Entwickelung dargestellt, München, 1917.

(1) « ... Ea sola, quae necessario magis occurrunt, ad praesens intendimus adnotare, ut qui plus hiis dicere cupiunt, quid addant semper valeant invenire ». *I Celano*, n. 88, p. 91.

(2) Fierens, *RHE*, VIII, 1907, pp. 75-75.

(3) Voir H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, 2e éd., Bruxelles, 1906, pp. 66-79 ; G. Menge, O. F. M., Haben die Legendenschreiber der Mittelalters Kritik geübt ? Ein Beitrag zur Geschichte der Hagiographie, Münster i. W., 1908, pp. 33-36 ; P. Robinson, O. F. M., Some chronological difficulties in the Life of St Francis, dans l'*AFH.*, I, 1908, pp. 23-30 ; Id., Quo anno ordo Fratrum Minorum inceperit, *ibid.*, II, 1909, pp. 181-196.

(4) Dans son livre *S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda*, Padoue, 1906.

(5) P. Édouard d'Alençon, O. M. C., *S. François a-t-il existé ?* dans les *Ét. Fr.*, XV, 1906, p. 494.

Digitized by Google

réponse est facile : une ressemblance de fond dans deux ou plusieurs récits n'implique pas nécessairement le plagiat. Un même fait peut se produire plus d'une fois dans l'histoire, avec des circonstances similaires. Les mêmes prescriptions évangéliques, en effet, peuvent donner lieu à des actes de vertus semblables ou même identiques. Quant à la similitude du style ou des expressions : il ne peut nous paraître étrange que des hagiographes se servent parfois des mêmes mots pour raconter les mêmes faits. M. Fierens n'a-t-il pas constaté lui-même que « la littérature hagiographique du XIIe et du XIIIe siècle nous montre, que partout, dans les Ordres, les *Vitae patrum* servaient de lecture spirituelle aux religieux ? On comprend dès lors que Celano, chaque fois qu'il s'agissait des faits dont les *Vitae* offraient un pendant, ait repris de préférence les expressions de celles-ci, comme il a repris aussi en maints endroits des expressions des saintes écritures » (1). Aussi ces objections et d'autres encore n'ont pu ébranler la créance que nous avons accordée à Thomas de Celano.

La seconde biographie de S. François que nous utiliserons, est celle rédigée par S. Bonaventure en 1263. Pour juger de la valeur de cette œuvre, il faut se souvenir des circonstances historiques de sa composition. Sous le généralat du pieux et zélé Jean de Parme (1247-1257), les controverses au sujet de l'observance de la Règle étaient devenues de plus en plus vives. Le *Vita secunda* de Celano, qui caractérisait si nettement les intentions de S. François au sujet de la Règle, était un arsenal pour les rigoristes et ne pouvait qu'accentuer le désaccord entre les Frères. Bonaventure avait déjà fait œuvre de pacificateur en composant les premières constitutions générales de l'ordre, approuvées par le chapitre général de Narbonne (1260). C'est dans le même esprit que le prudent général avait entrepris une nouvelle biographie du saint fondateur. « D'autre part, il est très intéressant de voir comment... les faits les plus simples des écrits de Thomas sont transformés, chez Bonaventure, en manifestations surnaturelles, et comment chaque détail de la vie du saint reçoit un sens secret, est revêtu d'un rapport merveilleux avec d'autres faits, ou bien nous est présenté comme le signe ou le symbole de quelque autre fait » (2). « Ce que

(1) Fierens, dans la *RHE.*, VIII, 1907, pp. 73-74.

(2) H. Thode, *Saint François d'Assise et les origines de l'art de la Renaissance en Italie*, traduit de l'allemand, sur la deuxième édition, par Gaston Lefèvre, t. II, p. 259. 1909, Paris *(Les Études d'art à l'étranger)*.

Digitized by Google

Bonaventure apporte de nouveau se réduit, relativement, à fort peu de chose » (1). « Mais le caractère poétique de la conception, la vie pittoresque du récit, la langue imagée, font de l'ensemble du livre de Bonaventure un véritable poème, harmonieux et pénétré de l'émotion la plus intime » (2).

Ces considérations expliquent pourquoi l'œuvre du Docteur Séraphique doit être utilisée avec précaution.

Une plus grande prudence s'impose encore dans l'emploi de la *Légende traditionnelle des Trois Compagnons* et du *Speculum perfectionis*. La date, l'origine et les sources du *Spec. perf.* d'une part, l'authenticité, l'intégrité et la reconstitution de la *Legenda trium sociorum* d'autre part, ont été depuis une bonne vingtaine d'années l'objet de nombreuses publications et de controverses sans fin. Sans entrer dans le détail de ces interminables discussions, voici, brièvement, les conclusions que nous avons adoptées, à la suite des études de M. Fierens, citées plus haut.

La *lettre*, dite des Trois Compagnons, envoyée le 11 août 1246 au Ministre général Crescent de Jési, est *authentique*, c'est-à-dire, écrite à cette date par les frères Léon, Rufin et Ange.

Cette lettre se trouve actuellement au début d'un recueil *chronologique* appelé couramment *Legenda trium sociorum* (3).

Cette lettre des Trois Compagnons se trouve à tort et tout à fait par hasard au début de ce recueil chronologique, puisque la légende traditionnelle n'est pas une œuvre composée par les Trois Compagnons. En réalité la lettre a précédé un recueil *systématique : continuatam historiam non sequentes*, disent les trois compagnons.

Le recueil systématique, dossier réel envoyé par les *Tres Socii* avec leur lettre, se trouve *quant au fond*, et non pour ce qui regarde le menu détail du texte original — inconnu d'ailleurs — dans les parties communes du *Speculum perfectionis*, édition du Père Lemmens et édition de M. Paul Sabatier (4).

On le rencontre aussi et encore de la même manière, dans un grand nombre de numéros de la seconde partie de la

(1) *Ibid.* Voir la liste des éléments nouveaux, pp. 260-261.

(2) *Ibid.*, p. 262.

(3) Cette lettre et ce recueil ont été édités plusieurs fois. On en trouve le texte latin dans les *Acta SS.*, *loc. cit.* (73 numéros en cinq chap.) et dans la *Misc. Franc.*, *loc. cit.* (74 §§ en dix-neuf chap. ; le § 74 ou le chap. XIX n'appartient pas au texte traditionnel).

(4) Voir à ce sujet la table de concordance donnée par Lemmens, *Documenta antiqua Franciscana*, pars II, 1901, pp. 85-86, ainsi que celle donnée par le

Digitized by Google

Legenda secunda de Thomas de Celano. Les chapitres XII et XV de la première partie de la Leg. II[a], comme les §§ 32, 37 et 38 de son *Tractatus de miraculis* en dépendent également (1). Il n'est point étranger à la partie chronologique de la *Legenda secunda ;* de plus ce fond primitif est entré encore dans l'*Anonymus Perusinus* et le *Liber de laudibus* de Bernard de Besse (2).

La légende traditionnelle des Trois Compagnons, dont nous possédons le texte, n'est donc nullement l'œuvre des « Trois Compagnons ». Elle n'est qu'un remaniement fait, probablement vers la fin du XIIIe siècle, sur un recueil chronologique primitif, dont le texte est inconnu. Ce recueil ne se trouvait pas dans le dossier qu'accompagnait la lettre des frères Léon, Rufin et Ange, et l'on peut qualifier de « problématique » l'opinion qui voudrait l'identifier avec la légende perdue de Jean le Notaire. « Peut-être, dit M. Fierens, n'a-t-on affaire qu'à l'une des nombreuses communications, faites au général Crescentius, qui ont été provoquées par l'appel du chapitre général de 1244 » (3).

P. Edouard d'Alençon, *éd. Celano,* pp. LXXXIII-LXXXIV. Les deux tables diffèrent quelque peu, mais en pratique elles se complètent heureusement l'une l'autre. M. Demicheli *(Le antiche Leggende di Francesco di Assisi e la critica francescana di questi ultimi decenni. Studio critico con Appendice,* Spalato, 1908), donne aussi, pp. III-XIII, un *Prospetto cronologico degli avvenimenti esposti nelle quattro più antiche leggende di Francesco di Assisi.* Ces quatre anciennes légendes sont *I Celano, Tres socii* (celle en 18 chap., qui est, d'après M. Demicheli, « la vera ed integra leggenda dei Tre Compagni » [p. 39]), *II Celano* et le *Spec. perf.*, édition Sabatier. (D'après Demicheli [p. 11, note 2, et p. 39], ce *Speculum* date de la fin du XIIIe s. et est l'œuvre de divers auteurs). — Cette table est très utile pour retrouver les endroits parallèles des quatre écrits cités. L'auteur a assigné également à un grand nombre de faits une date, souvent approximative ou probable.

(1) Première et seconde partie de II Celano s'entendent d'après l'*édition* du P. Edouard d'Alençon, c'est-à-dire *1a pars* = pp. 169-188 ; *2a pars* = pp. 189-338. Le P. Lemmens cite dans sa table de concordance les divisions données dans l'*éd.* Amoni (Roma, 1880). Celui-ci divise II Celano comme suit : *1a pars* = à la 1a pars du P. Ed. d'Alençon ; *2a pars* = aux 24 premiers chap. de la 2a pars du P. E. d'Alençon ; *3a pars* = aux autres chap. de la 2a pars du P. d'Alençon. Voir *éd.* d'Alençon, pp. LXXXI-LXXXIII.

(2) Voir à ce sujet la table de concordance, faite par le prof. G. Schnürer pour la *Legenda trium sociorum,* la *pars 1a* de *II Celano* et l'*Anonymus Perusinus,* dans son article : Neuere Quellenforschungen über den hl. Franz von Assisi, dans *Historisches Jahrbuch,* XXVIII. Band, 1907, pp. 36-39. — On trouve la liste des endroits parallèles du *Liber de laudibus* et de la soi-disant *Legenda trium sociorum* dans l'art. du P. Gratien, L'Œuvre des Trois Compagnons, dans les *Ét. Fr.,* XV, 1906, p. 141, note 1. — L'*Anonymus Perusinus* a été édité fragmentairement dans les *Acta SS.*, t. II Octob., *Commentarius Praevius, passim ;* et d'une manière complète dans la *Misc. franc.*, IX, 1902, pp. 35-48. — Le *Liber de laudibus* a été édité e. a. dans les *Analecta Franciscana,* III, 1897, pp. 666-692.

(3) *Annuaire* cité, 1908, p. 317.

Digitized by Google

Ainsi donc — et cette conclusion de M. Fierens est très importante — « à la base du *Speculum perfectionis* comme de la *Legenda trium sociorum* il y a des matériaux qui remontent au-delà de la *Vita secunda* de Celano; mais le fait même que celle-ci les reproduit sans en changer l'esprit ou les tendances, la venge du reproche de partialité et prouve qu'elle n'est pas une réplique hypocrite à des écrits polémiques » (1).

Est-ce à dire que nous récusons toute valeur aux autres écrits anciens qui ont illustré la vie de S. François? Loin de là! On ne peut nier en effet que la grande figure du Poverello revit *indirectement* dans ce que M. Fierens a appelé « l'épopée franciscaine » (2). Les nombreux écrits dont nous parlons « nous emmènent loin de la vérité historique, en ce sens, qu'ils dénaturent et déplacent les faits de façon à les rendre méconnaissables; mais ils nous en rapprochent plus que jamais en cet autre sens, qu'ils nous mettent en présence de ce qu'il y avait en S. François de plus saisissant et de plus personnel » (3), c'est-à-dire « sa pauvreté, sa simplicité, sa naïveté enfantine, dont l'originalité a plus vivement frappé l'imagination populaire, qui n'est autre, en l'occurrence, que l'imagination des frères compagnons ou disciples du Saint » (4). Aussi le P. Van Ortroy conclut-il avec beaucoup de raison, que si l'on emploie sans précaution et sans réserve cet ensemble de compilations, « on a chance de dépeindre assez exactement la mentalité des premières générations de l'ordre, mais on sera loin d'atteindre la réalité vraie et exacte de S. François et de son œuvre » (5).

Telles sont les explications qui justifient notre choix des sources se rapportant toutes directement à S. François. La note bibliographique du début renferme en outre quelques ouvrages concernant Ste Claire d'Assise (1193-1253), Ste Élisabeth de Hongrie (1207-1231) et Ste Colette de Corbie (1381-1447); nous nous en sommes servi pour confirmer notre thèse, en montrant dans la vie de ces saintes le reflet de la caractéristique du patriarche d'Assise. Nous aurions pu rappeler au même titre les exemples de bien d'autres membres de l'Ordre, mais il fallait nécessairement se borner.

(1) *Annuaire* cité, 1908, p. 319.
(2) *RHE., loc. cit.*, VIII, 1907, 76.
(3) *Ibid.*, p. 78.
(4) *Ibid.*
(5) *Analecta Bollandiana*, t. XXIX, 1910, p. 362.

Digitized by Google

II. Écueils a éviter.

Le premier écueil à éviter est de considérer la psychologie de S. François uniquement à son stade le plus développé et le plus parfait. Nombreux sont les biographes du saint fondateur, même parmi les modernes, qui nous présentent le Poverello comme marqué, dès le berceau, du signe de la sainteté (1). Rien n'est plus inexact ! Nous voyons, en effet, le jeune Francesco Bernardone doté, avant sa conversion, de toutes les faiblesses inhérentes à la nature humaine. Il importe donc, dans une étude de psychologie, de ne pas faire abstraction du côté humain de François, de son tempérament, de son caractère propre.

A ce sujet le R. P. Lucien Roure, S. J., a écrit dans les *Études religieuses* une page que nous aimons à citer : « A étudier S. François d'Assise avant et après la « crise », avant et après la conversion, on s'aperçoit aisément que chez lui, — comme chez la plupart, peut-être chez tous les saints dont l'histoire nous est connue, — il n'y a pas production, arrivée au foyer vital, entrée dans le champ de la conscience de forces nouvelles, ou latentes et inconscientes. Les qualités, les énergies, les impulsions qui se manifestent après se manifestaient avant. La direction seule a changé. On pourrait dire que la conversion est une affaire d'aiguillage nouveau. Et à un second examen, il apparaît que cette direction nouvelle n'est pas elle-même le résultat d'un travail inconscient, d'une incubation secrète, qu'elle se fait sous l'effort d'une volonté très consciente d'elle-même poursuivant un but perçu » (2). « Très consciemment, François pose des actes qui l'acheminent au détachement total. Entrevoit-il dès le début, dès sa maladie, ce dépouillement qu'il réalisera plus tard? Il ne le paraît pas. Rarement les saints aperçoivent du premier regard le but à atteindre. Ils passent par une série de tâtonnements. Les maîtres de l'ascétisme chrétien disent que la lumière et la grâce de Dieu ont coutume de se communiquer par degrés, selon les dispositions du sujet. Mais chacun des pas en avant est posé par les saints, consciemment et délibérément.

La conversion est l'œuvre combinée de la grâce divine et de

(1) *Divinis Charismatibus praeventus est clementer*, dit une antienne, adoptée dans le bréviaire franciscain dès 1260 ; « *Deus ipsum in benedictionibus dulcedinis benignus praeveniens* ». *Leg. maj.* C. I, n. 1.

(2) *Études, loc. cit.*, p. 154.

Digitized by Google

la volonté humaine, réagissant l'une sur l'autre, la grâce sollicitant la volonté sans la contraindre, la volonté attirant la grâce sans la commander. Et ceci reste la meilleure explication scientifique de la conversion. C'est celle que donne François lui-même. L'explication est curieusement précisée à propos du baiser donné au lépreux. Voici ce qu'il écrit en tête de son testament : « Le Seigneur m'a donné à moi, frère François, la grâce de commencer ainsi à faire pénitence; j'étais dans les péchés, et il me semblait très amer de voir des lépreux; et le Seigneur lui-même me conduisit au milieu d'eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. Et quand je me retirai de leur présence, ce qui m'avait paru amer fut changé en douceur de l'âme et du corps ». Voilà la part de Dieu. Voici comment Thomas de Celano, son confident, montre la part de l'homme (on peut dire que c'est encore François qui parle). « La vue des lépreux lui était si insupportable qu'au temps de sa vanité, à deux mille pas de leur habitation, il se bouchait le nez de ses mains. Un jour que, déjà sous la grâce puissante de Dieu, il formait de saintes et salutaires pensées, il rencontra un lépreux. Se surmontant lui-même *(semetipso fortior effectus),* il s'approche et le baise ».

Les historiens nous le montrent, avant comme après son adieu définitif au monde, passant de longues heures en prière soit au sanctuaire de Saint-Damien ou de la Portioncule, soit dans quelque grotte déserte. C'est l'appel conscient au secours de Dieu, c'est l'effort conscient de l'âme pour se disposer à l'action de Dieu et y correspondre » (1).

Ces considérations justifieront le *procédé analytique* que nous avons suivi dans les deux premières parties de cette étude. Nous envisagerons tout d'abord : S. François *avant sa conversion,* puis *les différentes étapes de sa conversion et de sa vocation,* enfin, nous tâcherons de le caractériser *comme saint fondateur.*

Il est un second écueil à éviter — assez semblable d'ailleurs au précédent — c'est de ne présenter la figure de S. François que partiellement, vue sous un seul angle, et cela sans avertissement et mise au point préalables. Sans vouloir jeter la suspicion sur un nom célèbre dans l'histoire de S. François, qu'il nous soit permis de dire que M. Jörgensen dans sa tournée de conférences en Belgique, il y a une dizaine d'années,

(1) *Ibid.*, pp. 159-160.

Digitized by Google

ne s'est pas suffisamment mis en garde contre cette manière de procéder (1).

Ces préliminaires posés, étudions l'âme de S. François d'Assise.

PREMIÈRE PARTIE

FRANÇOIS AVANT SA CONVERSION

I. Formation intellectuelle.

S. François naquit à Assise à la fin de 1181 ou au commencement de 1182. Son père, marchand de drap, devait, en cette qualité, appartenir à la riche bourgeoisie de la cité. Les biographes du Saint ne nous apprennent presque rien sur l'éducation que reçut le fils du drapier. Nous savons toutefois qu'il fut l'élève des prêtres de l'église Saint-Georges, voisine de la maison paternelle (2). Outre l'Écriture (3) et la science nécessaire de la religion, il apprit chez eux le latin (4) et les premières notions de la littérature. Il savait aussi un peu de français (5). S. Bonaventure nous dit que François s'appliqua

(1) A l'occasion de ces conférences, *L'Étendard de S. François et de S. Antoine*, t. XVIII, 1911-1912, pp. 90-92 *(A propos d'une conférence)*, a publié un article, dont le ton violent et agressif a provoqué une vive riposte de la part de M. Alphonse Fierens, dans *Ons Geloof*, t. II, 1912, pp. 178-181.

(2) *I Celano*, n. 23 ; *Leg. maj.*, c. XV, n. 5.

(3) *Ibid.*

(4) « ... cum die quadam evangelium, qualiter Dominus miserit discipulos suos ad praedicandum, in eadem ecclesia legeretur, et sanctus Dei assistens ibidem utcumque intellexisset verba evangelica... ». *I Celano*, n. 22.

(5) Voir les témoignages des sources pour plusieurs circonstances de la vie du Saint : *I Celano*, n. 16, *II Celano*, n. 13, 127 ; *Tres soc.*, §§ 10, 23, 24, 33 ; *Testamentum S. Clarae* dans *Seraphicae legislationis textus originales*, Quaracchi, 1897, p. 274. « ... Libenter lingua gallica loquebatur, licet eam recte loqui nesciret, *Tres soc.*, § 10 ; *II Celano*, n. 13, ajoute : « Semper enim cum ipse ardore sancti Spiritus repleretur, ardentia verba foris eructans gallice loquebatur ».

Digitized by Google

à développer par la lecture les modestes connaissances littéraires qu'il avait acquises dans sa jeunesse (1). Sa formation intellectuelle a-t-elle été aussi sommaire que le disent les premiers biographes et le Saint lui-même? Les historiens du Poverello « veulent sans doute nous donner simplement à entendre que chez lui la formation naturelle n'avait contribué en rien à l'acquisition de cette sagesse qui se manifestait en lui ; ils veulent surtout montrer comment, malgré cette sagesse, François se tenait dans une humilité et une simplicité étonnante et comment, plein de mépris pour lui-même, il reconnaissait un don de Dieu dans ses qualités intellectuelles. Sans doute, François n'hésite pas à se proclamer un ignorant; mais n'oublions pas que S. Paul parle aussi de lui-même en termes semblables. Au reste, dans le langage du moyen-âge, le mot ignorant ne désignait pas seulement ceux qui n'avaient point reçu d'instruction, mais encore, les laïques, par opposition aux clercs, étant donné que ces derniers étaient presque les seuls soutiens du haut enseignement. Dans l'Ordre même, on dénommait tout bonnement les Frères laïques : ignorants, pour les distinguer des prêtres. En ce sens, François était un ignorant et il pouvait donner cette appellation à ses premiers compagnons, bien qu'il s'en trouvât plusieurs parmi eux qui, pour l'époque, n'étaient pas du tout illettrés » (2).

II. Éducation morale.

Thomas de Celano, dit M. Jörgensen (3), « nous a laissé un

(1) ... Cum paucas litteras sciret, postmodum in litteris profecit in Ordine, non solum orando, sed etiam legendo ». *Epistola de tribus quaestionibus ad Magistrum innominatum*, dans *S. Bonav. opera omnia*, t. VIII, p. 334, Quaracchi, 1898.

(2) P. Hilarin, *Hist. des Études, op. cit.*, pp. 69-70.

(3) *Saint François d'Assise*, trad. Téodor de Wyzewa, 24e éd., Paris, 1912, pp. 15-16. — Le P. Théophile Domenichelli, O. F. M., s'est efforcé d'enlever toute valeur historique au premier chapitre de la *Legenda prima* de Celano. Voir *Luce e amore*, t. IV, 1907, pp. 21-30. Le P. Van Ortroy, au contraire, accepte simplement les données du biographe officiel et de Julien de Spire. Dans la recension qu'il fait de la *Vie de Saint François d'Assise* par Bernard Christen d'Andermatt (Paris, 1901), il regrette les pages où l'auteur s'est plu « à atténuer le jugement sévère porté par Celano sur ses [de François] écarts de jeunesse. Il est aisé de constater, dit-il, qu'on s'est appliqué, à partir de Bonaventure, à donner le change à ce sujet ; déjà Julien de Spire, dans le prologue de sa légende écrite vers 1235, trahit son embarras ; mais vouloir mettre en opposition avec lui-même le premier biographe, il n'y a guère moyen d'y songer. Celano, dans sa seconde Vie, ne rétracte rien de ce qu'il a dit, dans la première, des désordres du jeune Bernardone ; il se contente de n'y point revenir ». *Analecta Boll.*, t. XXI, 1902, p. 439. — En vérité, nous voyons que

Digitized by Google

tableau très peu attrayant de l'éducation des jeunes garçons de ce temps. Il nous raconte que ceux-ci, à peine sevrés, étaient déjà instruits par d'autres garçons plus âgés non seulement à dire, mais même à faire des choses inconvenantes ; ajoutant que, par respect humain, aucun d'eux n'osait se conduire honorablement. Et il va sans dire que des racines aussi mauvaises ne pouvaient point produire un arbre sain et bon : à une enfance corrompue succédaient des années de jeunesse toutes remplies de débauche. Le christianisme, pour ces jeunes gens, n'était plus rien qu'un nom ; et toute leur ambition se bornait à paraître pires encore qu'ils étaient en réalité.

Mais Thomas de Celano était un poète et un rhéteur, de sorte qu'il ne nous est point facile de savoir quels poids nous devons attacher à ses affirmations. Peut-être les aura-t-il fondées simplement sur le souvenir de ce qui se passait dans son propre pays d'enfance, Celano, petite ville des Abruzzes. Et parmi les anciens biographes, le seul qui nous parle de ce sujet,

du temps de S. Bonaventure on s'était formalisé de la franchise des premiers biographes. On sait que la première antienne du premier nocturne de l'office de S. François, composé par Julien de Spire, a été l'objet du statut suivant, édicté au chapitre général de Narbonne (1260) : « In illa antiphona beati Francisci, quae sic incipit : *Hic vir in vanitatibus nutritus indecenter,* fiat talis mutatio : *Divinis charismatibus praeventus est clementer* ». Voir *S. Bonav. Opera omnia,* éd. Quaracchi, t. VIII, 1898, p. 465. L'antienne primitive portait : Hic vir in vanitatibus — Nutritus indecenter — *Plus suis nutritoribus — se gessit insolenter.* Après le chapitre de Narbonne les deux derniers versets subirent le changement indiqué plus haut. Dans le bréviaire romano-franciscain de 1785, les deux premiers versets furent à leur tour remplacés par les versets suivants : *Hic vir de vanitatibus — Dum cogitat frequenter,* à tel point qu'on n'avait plus rien de la rédaction de Julien de Spire. Voir P. L. Oliger, O. F. M., *De ultima mutatione officii S. Francisci,* dans l'*AFH.*, I, 1908, pp. 45-49. Le P. O. signale pour les deux autres antiennes du premier nocturne une modification analogue. Dès 1242 le chapitre général des Frères-Prêcheurs, tenu à Bologne, avait pris une mesure semblable au sujet de S. Dominique : « Item monemus et volumus, quod abradatur de Legenda beati Dominici ubi semetipsum asserit, licet in carnis integritate divina gratia conservatum, nondum illam imperfectionem evadere potuisse quin magis afficeretur juvencularum colloquiis quam affatibus vetularum ». Voir P. Oliger, *ibid.*, p. 47, note 2. Le bollandiste Suyskens discute longuement les témoignages des sources sur la vie mondaine de François et il s'efforce d'établir que Celano et l'auteur de la légende *Ad hoc quorumdam* (Julien de Spire) exagèrent les excès du fils de Pierre Bernardone. Avec les Trois Compagnons et S. Bonaventure on doit admettre, dit-il, que François n'a jamais péché contre la chasteté. Voir *Acta SS.*, *loc. cit.*, pp. 560-561. — Quant au témoignage de frère Léon au sujet de la « virginité » du saint, voir *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu, auctore* Fr. Bartholomaeo de Pisa, dans les *Analecta Franciscana*, t. IV, 1906, p. 189 ; t. V, 1912, p. 297. M. Paul Sabatier dit à ce sujet : « La question qui tourmentait, dit-on, frère Léon, n'a pu se poser qu'à une imagination maladive ». *Vie de S. François d'Assise*, Paris, 29e éd., p. 9.

Digitized by Google

Julien de Spire, n'a fait que copier le Frère Thomas ». « De très bonne heure, continue Jörgensen, François a commencé à aider son père, dans la boutique familiale. Tout de suite il a montré d'excellentes dispositions pour le commerce : « plus avide et rusé encore que son père », nous dit de lui, à ce point de vue, le susdit Julien de Spire. C'était un marchand intelligent et adroit, à qui ne manquait qu'une seule des vertus commerciales, mais l'une des plus importantes : loin d'être économe, le jeune François se montrait follement prodigue... Rien d'étonnant que, très vite, il ait réuni autour de lui un cercle d'amis, et non seulement parmi les jeunes gens d'Assise, mais encore parmi ceux des cités environnantes; car nous le verrons, par la suite, visiter un de ses amis de jeunesse jusque dans Gubbio, à une distance considérable de sa ville natale. Comme l'ont toujours fait les jeunes gens de cette espèce, jusqu'à nos jours, ces jeunes « viveurs » d'Assise consacraient leurs loisirs à s'offrir de plantureux repas, mangeant bien et buvant mieux encore ; après quoi, mis en belle humeur, ils parcouraient les rues de la ville en chantant très haut, et, la nuit, s'amusaient à troubler le repos des paisibles bourgeois... Nous savons que le jeune homme avait à sa disposition de grosses sommes d'argent. Et, tout ce qu'il gagnait, passait à ses plaisirs ; si bien que, de temps à autre, son père ne pouvait s'empêcher d'en faire la remarque. « On croirait vraiment, lui disait-il, que tu es le fils d'un gentilhomme, et non pas d'un simple marchand ! » Et cependant ni l'un ni l'autre des parents n'entendait interdire à François la vie qu'il vivait ; et quand des voisines bien intentionnées plaignaient dame Pica d'avoir un fils aussi dépensier, la mère se bornait à leur répondre doucement : « J'ai l'espoir que lui aussi, un jour, deviendra un enfant de Dieu » ! Au reste on n'aurait pu lui reprocher rien de proprement mauvais. Il se montrait même tout à fait exemplaire dans tout ce qui concernait les rapports avec l'autre sexe ; et c'était chose bien connue, parmi ses amis, que l'on ne devait prononcer en sa présence, aucune parole inconvenante (1). Et lorsque quelqu'un risquait une telle parole, aussitôt le visage de François prenait une expression sérieuse, presque sévère. Comme tous ceux qui ont le cœur pur, de tout temps il avait le plus grand respect pour le mystère de la génération (2) ».

(1) *Tres soc.*, § 3. — Voir aussi la note précédente.
(2) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 16, 17, 18, 19, 20.

Digitized by Google

Si François était prompt à dépenser l'argent gagné, « sa prodigalité même, dit M. Jörgensen, avait un côté admirable : à savoir, la manière dont elle s'étendait aux pauvres » (1). Ses biographes nous racontent que même avant sa conversion, il ne pouvait entendre un pauvre demander l'aumône pour l'amour de Dieu, sans sentir vibrer les fibres les plus intimes de son cœur. Il s'était même promis de ne jamais refuser au malheureux tendant la main pour l'amour de Dieu. Un jour cependant qu'absorbé par son commerce, il avait rebuté un de ces infortunés, François laisse là acheteurs et marchandises, rejoint le mendiant et lui fait une généreuse aumône. Aussitôt après, il reprend sa résolution, et cette fois, il lui fut fidèle jusqu'à sa mort (2). D'autre part, Celano, la légende des Trois Compagnons et S. Bonaventure sont d'accord pour attribuer à François une bonté de caractère qui le rendait agréable à tous ceux qui l'approchaient. « Il détestait tout ce qui était de nature à léser qui que ce soit ; au reste, ses manières étaient tellement agréables et élégantes qu'on n'eût jamais reconnu en lui le fils de tels parents » (3).

« Enfin, le jeune François semble bien avoir possédé, de tout temps, un sentiment très vif de la nature... La beauté des champs, le charme des vignobles, tout ce qui était plaisant aux yeux, tout cela le réjouissait, au dire de Celano (4). Ce sentiment, ajoute M. Jörgensen, constitue « un élément essentiel de sa personnalité, et qui, dans la suite, ne devait s'atténuer que d'une façon toute passagère, durant la crise morale qui allait précéder sa conversion » (5).

III. Role politique du jeune François.

Tous les historiens de S. François, anciens et modernes, n'ont pas manqué de relever le rôle significatif, que joua, avant sa conversion, le fils de Pierre Bernardone dans les luttes politiques de sa ville natale.

En effet Cristofani, l'historien de la ville d'Assise, nous raconte qu'au printemps de 1198, les Assisiates se révoltèrent contre la domination allemande (6). Profitant de l'absence du

(1) *Ibid.*, p. 20.
(2) *Leg. maj.*, c. I, n. 1 ; *II Celano*, n. 5 ; *Tres soc.*, § 3.
(3) *II Celano*, n. 3. Voir aussi *Tres soc.*, § 3 ; *Leg. maj.*, c. I, n. 1.
(4) Jörgensen, *op. cit.*, pp. 22-23.
(5) *Ibid.*, p. 23.
(6) *Storia d'Assisi*, 3e éd., Assisi, 1902, lib. II, c. 6, p. 54.

Digitized by Google

duc impérial, Conrad d'Irslingen, ils attaquèrent la forteresse germanique du Sasso-Rosso, dominant la ville, et la détruisirent de fond en comble. Puis avec une incroyable rapidité, ils élevèrent des remparts autour de leur ville, prirent les armes contre les nobles de la cité et s'emparèrent de leurs biens. François avait alors dix-sept ans. « Sans doute, dit M. Pennacchi, était-il un des plus vaillants, sous les murs de la forteresse et dans la révolte contre les nobles. Par ces entreprises, il inaugura sa mission de chevalier de l'humanité opprimée! » (1)

Après cette humiliation, la noblesse d'Assise s'adressa à la puissante Pérouse qui saisit, avec empressement, cette occasion de se rendre maîtresse de la ville. Elle accorda divers privilèges aux transfuges et leur fit des promesses alléchantes, au cas où sa rivale subirait une défaite (2). De leur côté, les Assisiates se préparèrent à la résistance, en stipulant un accord entre les *majores* et les *minores* de la cité (3).

Au printemps de 1204 une bataille décisive était engagée entre les deux villes, près du Pont-Saint-Jean, dans la vallée qui s'étend entre Assise et Pérouse. « La lutte tourna à l'avantage de Pérouse; et un grand nombre des combattants d'Assise furent faits prisonniers, parmi lesquels se trouvait précisément notre jeune François. Et ce fils de marchand, en raison de sa situation sociale et de ses manières de gentilhomme, obtint de n'être pas enfermé avec les bourgeois, mais de partager le

(1) Francesco Pennacchi, *L'anno della prigionia di S. Francesco in Perugia*. Perugia, Unione Tipografica, 1915, p. 6. — Cette intéressante étude de dix-huit pages n'a pas été suffisamment remarquée dans les récentes publications concernant S. François. Pourtant le savant historien y établit une nouvelle chronologie à adopter dorénavant pour les événements politiques, auxquels François a été mêlé avant sa conversion. Jusqu'à présent, on avait généralement admis l'année 1202, comme étant celle de l'emprisonnement de S. François. M. Pennacchi prouve que notre saint a été fait prisonnier au printemps de 1204, et que la paix fut faite entre les deux cités rivales le 31 août 1205. L'étude de M. P. a été publiée dans l'*Archivio per la Storia ecclesiastica dell' Umbria*, volume II, Foligno, 1915.

(2) Voir Pennacchi, *op. cit.*, pp. 9-10.

(3) *Ibid.*, pp. 11-12. Voir pp. 16-18, le texte complet de la *Compositio pacis inter bonos homines et homines populi*, du mois de novembre 1203. A cette époque existaient à Assise et ailleurs, trois classes sociales nettement distinctes : le clergé, la noblesse et la bourgeoisie. Celle-ci comprenait les *majores*, appelés aussi *viri haereditarii, optimates, meliores civium, boni homines, ditiores, populo grasso* — et les *minores*, appelés aussi *homines populi, populo minuto*. La première dénomination était donnée aux riches, à la bourgeoisie fortunée ; la seconde désignait les gens sans fortune, la masse des gens de métier. Voir l'*Étendard* cité, t. 17, 1910-1911, pp. 241-242. — Un document de décembre 1203, démontre les précautions prises par la ville d'Assise pour s'assurer l'aide d'étrangers. Voir Pennacchi, p. 13.

Digitized by Google

sort des nobles » (1). La captivité de François à Pérouse dura une année. Celano et la légende des Trois Compagnons nous attestent que notre saint a joué parmi les autres prisonniers le rôle d'apôtre de la joie et de pacificateur (2). Ils nous racontent qu'il « étonna les autres prisonniers par son incessante gaîté ». Bien que ses compagnons et lui n'eussent guère de motifs de se réjouir, sans cesse on l'entendait chanter et plaisanter; et si quelqu'un lui reprochait cette attitude, il se bornait à répondre : « Ignorez-vous donc qu'un grand avenir m'attend, et que le monde entier, un jour, s'inclinera devant moi et m'adorera » ? C'était là une première expression de cette confiance assurée dans sa destinée, de cette conviction tranquille d'un avenir magnifique à lui réservé, que tous les biographes nous signalent comme l'un des traits caractéristiques de S. François, pendant ses années de jeunesse » (3).

Les mêmes légendes rapportent aussi qu' « il y avait dans la prison un chevalier qui, à cause de sa hauteur et de son impudence, s'était fait haïr de tous ses camarades; et François, au lieu d'éviter cet homme difficile, lui avait témoigné la plus grande patience, le traitant à la fois avec tant d'habileté et de douceur que, dès avant la fin de la captivité, l'orgueilleux et grossier personnage avait reconnu ses fautes et sollicité d'être admis dans le cercle dont lui-même, jusqu'alors, s'était obstinément tenu à l'écart » (4).

La paix fut faite entre les deux cités, le 31 août 1205 (5). Dès les premiers mois de 1205 François avait pu retourner à Assise avec les autres prisonniers (6). Il y reprit les affaires dans la maison paternelle, mais aussi, par une réaction naturelle, il s'adonna plus que jamais à la vie de plaisirs et de festins. Mais alors, nous dit Thomas de Celano, dans son langage expressif, *facta est super eum manus Domini :* il sentit sur lui la main du Seigneur, *et Deus visitavit cor ejus per corporis infirmitatem :* et Dieu visita son cœur par la maladie (7).

Iseghem, Belgique. *(A suivre.)*

P. Oscar de Pamel,
O. M. Cap.

(1) Jörgensen, *op. cit.*, p. 26. Voir *Tres soc.*, § 4; Cristofani, *op. cit.*, I, pp. 83-96.
(2) II Celano, n. 4; *Tres soc.*, § 4.
(3) Jörgensen, *op. cit.*, p. 27.
(4) Jörgensen, *op. cit.*, p. 27.
(5) Pennacchi, *op. cit.*, p. 15.
(6) *Ibid.*
(7) I Celano, n. 3 et inscript. Cap. II.

Digitized by Google

LE PÈRE JOSEPH DE PARIS

(L'Éminence Grise)

SA VIE — SES ÉCRITS

(Suite) (1)

CHAPITRE IVe.— *Le Novice Capucin à Orléans.* (1599-1600.)

Libre enfin de suivre l'appel d'en haut, le Fr. Joseph entra généreusement dans la carrière qui s'ouvrait devant lui, et où, avec la grâce et pour la gloire de Dieu, il ambitionnait de se vaincre soi-même. Si nul Ordre religieux plus que celui de S. François n'assure ce genre de triomphe, nul de ses novices peut-être ne sut mieux que le Fr. Joseph profiter des armes mises à sa disposition pour ce rude combat spirituel. A le soutenir de compagnie avec lui, il avait au noviciat d'Orléans des rivaux très nombreux, et, parmi eux, une belle élite de jeunes gens « de maison », qui entendaient bien ne quitter le monde que pour mettre au service de Dieu toute la générosité qu'ils tenaient de leur race (2). Quatre d'entre eux allaient devenir

(1) Cf. *Études Franciscaines*. janvier-mars, avril-juin, juillet-septembre 1921.

(2) LEPRÉ-BALAIN, *Vie du P. Joseph*, II. 5. — Là Lepré-Balain nous donne le nom de plusieurs de ces novices qui devaient mériter par leurs vertus et leurs talents d'occuper les premiers rangs dans l'Ordre des Capucins : « les PP. Alexandre de Ligny, Josaphat de Rouen, Jérôme de la Flèche, Henri de La Grange, marquis de Palaiseau, Pascal d'Abbeville ». « Le premier, ajoute Lepré-Balain, a été provincial en Lorraine, le second en Normandie, le troisième en Touraine, le quatrième a été plusieurs fois définiteur, gardien du couvent Saint-Honoré et a composé plusieurs livres en latin et en français, le cinquième a été provincial de Paris ».

Parmi les Capucins d'alors, uu grand nombre avaient porté dans le monde les plus beaux noms de France et de l'étranger : Ange de Joyeuse, (Henri de Joyeuse, comte du Bouchage), Léonard de Paris (Jacques de Querquifinan), Claude d'Ath (fils de M. de Berghes, gouverneur des Pays-Bas), Honoré du Grand Ru (ancien

Digitized by Google

provinciaux dans leur Ordre ; un autre devait se distinguer dans les lettres françaises et latines, tous non moins remarquables par l'éclat de leurs vertus que par les lumières de leur esprit. Parmi ces novices d'un bel avenir, le Fr. Joseph prit le premier rang, comme étant, nous dit Lepré-Balain, « d'une ferveur qui surpassait cinq fois celle des autres, ainsi que la part de Benjamin celle de ses frères » (1).

Le Fr. Joseph eut pour la mortification un attrait « qui n'était pas commun » (2). Ce délicat, qui, au dire de sa mère, « ne vivait que de mets rares et ne pouvait manger de pain ni de viandes ordinaires », préférait au pain frais et entier qu'on lui donnait « des morceaux desservis du repas précédent » ; il en choisissait le plus dur et le plus noir et le mettait dans son potage « pour contrarier ainsi son appétit naturel ». Ce potage « de façon particulière et peu appétissante », il le prenait, en apparence, « avec autant de goût que s'il n'eût pas mangé depuis une semaine ». Avec le même appétit « il mangea dès le premier jour les viandes grossières et mal apprêtées », « les légumes » non moins mal assaisonnés « dont les Capucins usent plusieurs fois chaque semaine ». Quant aux fruits, contre lesquels le frère cuisinier ne pouvait rien, il les laissait presque toujours, « se sentant pour eux trop d'inclination ». D'ailleurs il s'accusait souvent de prendre un plaisir excessif à de pareils repas. Au travail, il était toujours le premier, qu'il fallût « porter des pierres, mener la brouette et bêcher au jardin ». Aucun exercice de ce genre ne paraissait au-dessus de ses forces, tellement il y mettait de cœur (3).

Dans toutes les communautés religieuses sont imposées pour les fautes légères commises par mégarde, oubli ou négligence, sans malice ou mauvais dessein, certaines pénitences publiques, qu'on pourrait aussi appeler communes, en ce sens qu'elles exercent, en même temps que le pénitent, tous les spectateurs condamnés à les voir sans rire. Il y en a de régulières, comme

officier des Ligueurs sous le duc de Mercœur), François de Mainneville (fils du baron du Pont-Saint-Pierre), Bernardin de Fatouville (seigneur de Nollent), Celse d'Arles (Jean d'Uzanne, page de Henri III), Honoré de Paris (Charles Bochard de Champigny), Honoré de Cugnières (son neveu), Jean Brûlard de Sillery (fils d'un seigneur de Berni et d'une dame de Sillery de Puisieux), Ange de Raconis (fils d'Abra de Raconis, ambassadeur de Suisse), Archange de Pembrok (Georges Lesby, d'une noble famille écossaise), Benoit de Canfeld (d'une noble famille anglaise), etc.

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 5.

(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 5.

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 2.

Digitized by Google

de se prosterner à terre autant de fois qu'on a failli, de manger à genoux, de baiser les pieds de ses frères, de leur demander pardon la corde au cou. Il y en a, il y en avait d'autres que les constitutions n'avaient pas prévues et que les circonstances seules inspiraient aux Supérieurs. C'est une de celles-là qui fut infligée un jour au Fr. Joseph. Le Fr. Joseph avait omis de présenter la paix au célébrant pour la lui faire baiser et ensuite aux religieux qui assistaient à la messe. Le P. Maître, — le P. Pacifique de Souzy, — l'envoya à la cuisine baiser le dehors de la poële autant de fois qu'il y avait eu, par sa faute, de religieux privés de la paix. Nous avons dit que les novices étaient nombreux. On pense en quel état dut être mis le visage du Fr. Joseph ! C'est pourtant en cet état-là qu'il fut envoyé au parloir vers les dix heures du matin. Or le visiteur qui le demandait, n'était autre que M. du Val, son ancien directeur et confesseur, qui, ne l'ayant pas vu depuis qu'il était entré chez les Capucins, était venu à Orléans exprès pour le revoir et « se conjouir avec lui de l'heureux effet des inspirations divines ». Avec un visiteur et un novice d'esprit moins surnaturel, il n'est pas douteux que le P. Pacifique n'eût d'abord blanchi son pénitent. Mais il savait qu'avec ceux-là la pénitence serait également bien acceptée et appréciée. Et en effet M. du Val fut grandement édifié, tant le Fr. Joseph lui laissa clairement voir, au travers de la suie qui couvrait son visage, l'allégresse qui éclatait en son âme. Vraiment il fallait que le P. Maître fût bien sûr de l'esprit de mortification qui animait son novice, pour lui imposer une de ces singulières pénitences faites pour décourager les bonnes volontés ordinaires. Mais les voies du Fr. Joseph n'étaient pas ordinaires, et les progrès étonnants qui l'y avançaient chaque jour, enhardissaient celui qui l'y dirigeait. Comme dit Lepré-Balain, il voulut l'éprouver « à toute extrémité ». C'est ainsi qu'en cet hiver, qui fut exceptionnellement rigoureux, il l'envoya à plusieurs reprises, « en des jours du plus âpre froid, nu pieds, sans sandales, dans le jardin, et même sur la glace et parmi la neige » (1).

De semblables épreuves ne déconcertaient pas le Fr. Joseph. Elles l'encourageaient et le fortifiaient. Un jour que le P. Maître avait voulu surprendre ses novices dans leurs cellules et voir à quoi ils occupaient leur temps libre, il trouva le Fr. Joseph « les pieds sur la terre, les bras étendus en forme de croix, et si

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 5.

Digitized by Google

fort pénétré de la rigueur du froid, qu'il ne pouvait déjà plus parler. Et il fût mort sans cette rencontre, étant déjà tout raide » (1). C'est ce que dit le P. Maître lui-même à celui dont Lepré-Balain suit les mémoires. Dix fois en effet pour cette année du noviciat, Lepré-Balain nous fait observer qu'il appuie sa véracité sur les mémoires qu'il a entre les mains, « de très authentiques mémoires », dit-il, « mémoires qu'il suit avec la fidélité convenable à une histoire » (2). Si pareille assertion était nécessaire pour rassurer la conscience du narrateur, avouons qu'elle ne l'était pas moins pour fonder la croyance du lecteur, étonné de semblables actes de vertu chez un aussi jeune novice.

L'humilité du Fr. Joseph était aussi extraordinaire que sa mortification. Jamais il ne parlait de lui-même ni de quoi que ce fût qui le concernât. Nous connaissons son origine, sa famille, ses amis, ses relations, ses voyages, autant de sujets de conversation flatteurs pour son amour-propre. Aucun de ses compagnons n'en apprit rien de sa bouche. Tout ce qu'il aimait qu'on connût de lui, c'étaient ses défauts, pour qu'on l'en reprît ; c'étaient ses maladresses, pour qu'on l'en corrigeât ; c'étaient ses peines intérieures qu'il se plaisait à révéler lui-même et à exagérer, aussi bien que ses imperfections morales ou physiques, le tout pour en tirer confusion et profit spirituel. Il n'y avait plus que les avantages spirituels qui comptassent pour lui. « Ses entretiens, dit Lepré-Balain, étaient de Dieu, des grâces reçues, du bénéfice de sa vocation, des moyens de se pouvoir avancer à la perfection et se rendre plus attentif aux mouvements du ciel » (3). Jamais il ne se permettait de conversations inutiles ni de paroles oiseuses, qui eussent dissipé les forces de son âme : heureuse habitude qu'il gardera fidèlement toute sa vie et qui pour une grande part lui fera trouver en la possession continuelle de soi-même son éminente supériorité morale et intellectuelle.

Il ne se possédera d'ailleurs à ce degré que pour s'élever plus librement vers Dieu. Dieu l'attira tellement à lui dès le temps de son noviciat, qu'on le trouva un jour « ravi en extase l'espace de deux ou trois heures » (4). Cette faveur exceptionnelle nous est la preuve authentique de l'ardente charité dont elle

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 5.
(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 5-8.
(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 6, 15.
(4) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 8. — « Le P. Capucin qui en avait fait le rapport dans un récit signé de sa main, était encore vivant ».

Digitized by Google

était la récompense. En effet, l'amour divin embrasait l'âme du Fr. Joseph, à la grande édification de tous ses compagnons.

Pour en étendre encore l'influence, le P. Maître « commanda à son novice d'en exprimer les ardeurs par écrit ». Il le fit dans un *Discours en forme d'exclamations sur la conduite de la divine Providence en la disposition des divers évènements de sa vie depuis sa naissance jusqu'à son entrée en religion*. Il le fit « simplement, tant il avait de zèle à l'obéissance », dit Lepré-Balain. Malheureusement, pour son historien, il n'en avait pas moins à l'humilité, et « ayant rencontré plus tard son écrit entre les mains d'une personne qui le conservait chèrement, il l'en retira et le brûla » (1). Des copies, il est vrai, en avaient été prises. Mais Lepré-Balain ne put se procurer que « des pièces éparses », ce qui, nous dit-il, « lui laissa au cœur un sensible regret » (2). Nous le comprenons, nous, qui, plus heureux que lui, avons entre les mains une très grande partie du *Discours en forme d'exclamations*. Il nous en manque encore trop : les six années qui ont précédé l'entrée en religion (3). Mais bien qu'incomplet, cet écrit n'en révèle pas moins clairement l'amour qui pour Dieu brûlait l'âme du novice Capucin. Or ici, c'est surtout ce que nous voulons voir (4).

Lepré-Balain nous dit que le *Discours en forme d'exclamations* a été écrit « à la façon des *Confessions* de S. Augustin » (5). Ce jugement manque de précision, et pourrait tromper le lecteur. Le Fr. Joseph a sans doute la même intention que S. Augustin, celle de raconter et de pleurer ses fautes, pour louer Dieu de ses miséricordes et de ses bontés à son égard. Mais, tandis que

(1) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 8.

(2) « Je pensais, nous dit Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*. II, 8, qu'ayant achevé mon dessein, je pourrais faire voir ce *Discours* avec plusieurs autres pièces dont j'ai déjà partie entre les mains, et d'autres que l'on me doit fournir, quand il sera temps, pour ne priver le public des ouvrages de ce grand homme ». Hélas ! Lepré-Balain, qui nous annonce maintes fois la publication des écrits du P. Joseph, n'a pu donner suite à son projet, et c'est à nous de poursuivre ces recherches très laborieuses.

(3) Nous avons entre les mains le ms. de l'ancien Calvaire de Morlaix (82 pages in-4°), « fait pour servir à la Communauté », le ms. du Calvaire d'Angers (150 pages, petit in-4°) daté du 1er novembre 1649 et « conforme aux originaux de Paris », et l'édition donnée en 1895 par le P. Apollinaire de Valence *(Quatre opuscules du P. Joseph du Tremblay*, Gervaise Bedot, Nîmes). Ce sont trois textes qui nous présentent une suite ininterrompue et ne diffèrent entre eux que sur des points de peu d'importance.

(4) Ailleurs, dans nos *Études critiques sur les Œuvres Spirituelles du P. Joseph* (Poussielgue, 1903, pp. 7-18), nous avons montré la valeur littéraire de cette œuvre de jeunesse.

(5) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 8.

Digitized by Google

l'évêque d'Hippone élève le récit de ses erreurs et de sa conversion jusqu'à en faire le drame de l'âme humaine cherchant en dehors de Dieu la vérité et le bonheur qui ne sont qu'en lui, le novice Capucin dépasse rarement l'horizon de sa propre vie et se contente habituellement de considérations particulières. L'écrit du Fr. Joseph pourrait convenablement recevoir le nom de *Soliloques,* les *Soliloques* étant, comme les définit S. Thomas, « des entretiens de l'âme avec Dieu » (1) : *Soliloques* du reste moins semblables à ceux de S. Augustin qu'à ceux de S. Bonaventure, moins démonstratifs qu'affectifs (2). Par son titre et aussi par son contenu le *Discours en forme d'exclamations* fait encore penser aux *Exclamations* de Ste Thérèse.

Quoi qu'il en soit de ces diverses ressemblances, l'œuvre porte en elle-même le vif reflet d'une âme s'embrasant d'ardeurs toutes séraphiques à l'école de S. François, et le novice qui l'écrit y professe un extrême amour de Dieu. Il veut « se ressouvenir des ignorances de sa jeunesse », pour en demander pardon, semblable « au marinier indiscret qui, n'ayant su prévoir les écueils, repense à son naufrage, pour se rendre plus avisé à l'avenir » ; semblable « au soldat téméraire qui, tout percé de coups pour s'être mis en lieu mal à propos, regarde quelquefois ses plaies pour mieux savoir ensuite se conduire ». « Souffrez, mon Dieu, s'écrie-t-il, que je repasse ma vue sur tant de plaies que j'ai reçues, sur tant de naufrages que j'ai courus, pour m'être trop indiscrètement engagé au monde, qui n'est moins hasardeux qu'une mer ni qu'une bataille, afin qu'à jamais je me garde de tels périls ». « Je veux, dit-il encore, consacrer à votre gloire le tableau de mon naufrage, et vous l'appendrai sur l'autel de ma mémoire, afin que, me ressouvenant à jamais de quels flots vous m'avez sauvé, j'appréhende de plus tenter la fortune sur cette mer périlleuse du monde, et que tout tremblant du péril passé, je me tienne à l'ancre de la sainte et humble crainte de votre nom » (3). Ce naufragé, qui garde des périls

(1) « *Hominis cum Deo singularis collocutio* » (In Psalm. Expos., Prooem.).

(2) Nous ignorons s'il était dans les usages des Capucins de faire écrire ainsi aux novices l'histoire de leur vocation. Mais nous savons, pour l'avoir appris de Bernard de Bologne, que le P. Benoit de Canfeld avait fait lui aussi le récit de sa conversion. Ce récit a reçu ce titre : *Véritable et miraculeuse conversion du P. Benoît de Canfeld, Anglais, Capucin, qui, par visions et ravissements, fut converti de l'hérésie à la vraie religion et en même temps vendit ses biens, s'en vint en France, et se fit religieux*. (Paris, veuve Châtelain, 1621, 129 pages).

(3) *Discours en forme d'exclamations,* pp. 87-88, 4-5.

Digitized by Google

auxquels il a pu échapper, un souvenir aussi ému, ne reprendra jamais la mer du monde. Il est à Dieu pour toujours.

Non, jamais les voluptés du monde ne pourront plus le captiver. Entendons l'adieu qu'il leur adresse. « Voluptés, vous êtes en l'âme de l'homme comme les farceurs et ménétriers en une ville lascive. Quand on n'a rien à faire, on les écoute volontiers. Mais, à la première nécessité qui survient, ou d'une forte guerre ou d'une grande peste, s'ils veulent par les rues faire sonner leur rebat (?) chacun les bâtonne, chacun les fait taire. Et comme aux maisons où l'on voit appeler le vendeur d'oublies ou celui qui mène l'ours, on se doute bien qu'il y a là-dedans des enfants à faire jouer ; ainsi, partout où vous êtes reçues, l'on peut juger qu'il y a un esprit bas, niais et ignorant, qui n'a rien encore connu des accidents de l'humaine misère. Fuyez donc de chez moi, vieilles enchanteresses ; sortez, infâmes bateleuses. Mon Dieu m'a fait connaître que nous n'avons trop de loisir en cette brève vie à pourvoir aux choses nécessaires, à raccommoder les trous de notre imbécillité, sans perdre le temps à vos farces et niaiseries. Mon maître Jésus-Christ, que je vois tout couvert de ses larmes et de son sang, lui qui si justement devait prendre ses passe-temps en ce monde comme en sa propre maison, m'apprend assez qu'à nous, qui sommes étrangers et pèlerins, il vaut mieux pleurer que rire, parce qu'un rire vain trompe l'âme, et il l'a dit : « Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés » (1).

Le Fr. Joseph n'est pas moins détaché des autres biens du monde, quelque nobles qu'ils puissent paraître. A la pensée que « ni l'esprit assez grand que Dieu avait donné à son père, ni les lettres qu'il avait apprises, ni l'amitié des princes, ni les dignités du monde, ni les biens en suffisance, ni la compagnie d'une honnête femme et de chers enfants ne l'avaient pu garantir de descendre au tombeau, lors peut-être qu'il y pensait le moins », le Fr. Joseph se disait à lui-même que « c'était folie d'embellir son esprit des sciences, d'acquérir des amis, d'aspirer aux honneurs, d'amasser des moyens, d'acheter, de vendre, de bâtir, de planter et de penser éterniser son nom sur la terre ». Il avait cette notion « bien déliée », dit-il, « que l'on ne doit véritablement s'amuser aux choses externes ; qu'il les faut posséder comme ne les possédant point, comme le passant les meubles de l'hôtellerie ; que nous avons une âme immortelle,

(1) *Discours en forme d'exclamations*, pp. 124-126.

Digitized by Google

au sein de laquelle il faut cacher tous nos trésors, d'autant que tout ce que nous lui avons donné en garde comme à un fidèle dépositaire, soit or ou plomb, soit vice ou vertu, durera toute l'éternité ; qu'il convient d'imiter la prudence des fils des ténèbres, lesquels sont trop bons ménagers pour bâtir sur un sable mouvant ou près du rivage de la mer, où les vents et les inondations peuvent aisément ruiner (1). Mais ils placent plus volontiers leurs châteaux sur le haut d'une montagne, à l'abri de tels orages. De même tout ce que l'on bâtit sur le frêle sujet du corps, descend sous la terre avec le corps, comme les tableaux qui se froissent avec la maison qui tombe. Mais ce que nous aurons édifié en l'âme ira avec elle au ciel, au moins si nous avons bâti sur la pierre angulaire, qui est Jésus-Christ » (2).

Le Fr. Joseph a l'horreur du monde, le dégoût de ses plaisirs, le mépris de ses biens, parce qu'il aime Dieu de tout son cœur. Mais il ne croirait pas l'aimer ainsi, s'il ne voulait encore le faire aimer d'autrui. Les vrais amis de Dieu se font toujours ses apôtres. Le baron de Maffliers avait déjà exercé son zèle en Angleterre contre les protestants. Le Fr. Joseph rêve d'étendre son apostolat jusqu'en Orient contre les sectateurs de Mahomet. Et ce rêve, qu'il réalisera plus tard au moins en partie, il l'a d'abord exposé dans un écrit en vers qui date de son noviciat, probablement des premiers jours qui suivirent sa prise d'habit, l'*Hymne à la louange de S. Joseph, nourricier de Jésus et époux de la Vierge Mère de Jésus* (3). Ravi d'avoir reçu le

(1) Intransitif, comme *rovinare* en italien.

(2) *Discours en forme d'exclamations*, pp. 57-61.

(3) *L'Hymne à la louange de S. Joseph* est une poésie de 1080 vers, d'une valeur très inégale, comme toutes les improvisations poétiques du P. Joseph. Nous avons apprécié cette poésie dans nos *Études critiques* (pp. 18-29). On y trouve de beaux passages lyriques et oratoires, et on y voit briller çà et là de jolis vers d'image, dont voici quelques-uns :

L'enfant Jésus vient de naître :

Sa blanche peau reluit sous ses linges voilée,
Comme le demi-jour d'une nuit étoilée.....
Les anges lumineux brillent dans la nuit sombre.

Notre-Seigneur entretient sa Mère de sa Passion :

... Mon corps, sur le bois tout élevé, ressemble
Au ciel, qui dans l'été ses nuages assemble,
Pour baigner largement de ses fertiles pleurs
Le sein presque fermé des languissantes fleurs.
Ainsi ma rouge pluie, en ton âme épanchée,
Comme sur une rose au chaud du jour séchée,
La fait épanouir et reprendre vigueur,
Versant l'eau dans tes yeux et l'amour en ton cœur.

Digitized by Google

nom de Joseph (1), il voit et il chante dans son nouveau patron toutes les vertus de la vie séraphique, aussi bien les vertus apostoliques que les contemplatives. Pour lui, S. Joseph n'est pas seulement l'exemplaire des vertus d'oraison, de pauvreté, d'humilité, et comme il le dit, il ne veut pas borner ses mérites

Aux faciles vertus des tranquilles hermites.

Il en fait encore un héraut intrépide, qui met en effroi tout le camp des ennemis, épouvante Hérode et les Juifs,

Et remplit de terreur les tyrans alarmés.

Cette vue l'enthousiasme. Il s'écrie :

Quel bonheur à Joseph, si, selon son courage,
L'ange l'eût envoyé publier le message
Du Messie arrivé, dans la confuse cour
D'un Hérode surpris, dans le grand carrefour
De Salem ondoyante en tourbes étonnées !
Il eût dit de Jésus les grandeurs, entonnées
D'un poumon animé de céleste fureur ;
Il eût rempli leurs cœurs d'une sainte terreur.
Annonçant aux mortels, au son de la trompette,
Du Verbe tout puissant la présence secrète.
Avec quelle chaleur ce courageux héraut
Eût sans crainte élevé sur un grand échafaud
Le berceau qui logeait celui dont la parole
Fait trembler l'univers de l'un à l'autre pôle ;
Quand même il eût fallu verser, avec sa voix,
Tout son sang par ruisseaux, conviant tous les rois
D'adorer leur Seigneur et jeter leur couronne
Aux pieds de cet enfant qui seul l'ôte et la donne ! (2)

Assurément, ce n'est pas sous ces traits-là que la tradition nous présente S. Joseph, et il est évident que le panégyriste se substitue au héros. Le Fr. Joseph demande à son saint patron ses vertus, mais d'abord il lui prête son propre tempérament, celui d'un très ardent apôtre, désireux de conquérir à son Dieu

On voit la fidèle Cécile
Saluer le beau jour de la vie immortelle
Et sourire en mourant à la voix qui l'appelle.
Quand Notre-Seigneur vint au monde,
Du menteur Apollon la prêtresse insensée
Sentit mourir sa voix et troubler sa pensée.

On pourrait encore citer d'autres vers en assez grand nombre et d'une non moindre valeur.

(1) Ainsi qu'un nom de guerre, et qu'un sort destiné
D'en haut,

dit-il, en son *Hymne*, vers 85-86.

(2) *Hymne à la louange de S. Joseph*, vers 317-334.

Digitized by Google

l'univers. Même, à la fin de son *Hymne* il se découvre tout à fait. Là, toute son âme s'échappe en un lyrique essor. « Je veux, dit-il,

Je veux que dans mes jours, le trône impérial
De la croix triomphante étende les courtines
Aux quatre coins du monde, et que les gens mutines (1)
Qui de l'impiété s'élèvent au sommet
Sous les superbes lois du tyran Mahomet,
Et ceux que l'hérésie entraîne au précipice,
Et ceux qui sont plongés dans la fange du vice,
Accourent à genoux pour humbles adorer
Le Roi Fils de Marie et sa Mère honorer.....
Que s'il faut par le monde errer en mille tours
Pour servir ses élus, l'objet de ses amours,
La croix me soit alors un nouveau char d'Élie,
Et mes désirs ardents, qu'à son joug elle lie
Comme coursiers ailés volant par l'univers,
Au milieu des combats et des peuples divers,
Puissent porter au ciel les dépouilles exquises
Des âmes, dans le rond de la terre conquises ! (2)

Ainsi notre novice capucin aimait déjà son Dieu ! C'était au point qu'il voulait dès lors gagner l'univers à son maître. Un jour, il remuera de fait ciel et terre pour la délivrance des chrétiens d'Orient et la conversion des protestants de France et d'Angleterre.

Mais son zèle apostolique ne peut attendre aussi longtemps. Le Fr. Joseph en offrit à Dieu les prémices dans l'âme de sa mère, l'âme qu'il aima le plus au monde. Lorsqu'il allait se séparer d'elle, il lui promettait « les arrérages du peu de services qu'il lui avait rendus » jusqu'alors, et s'engageait à les lui faire « regagner par une redoublée affection » (3). Six jours après sa vêture, il lui écrivait qu' « il appartenait plus à sa mère que jamais en sa vie »; que « dans le monde c'était elle qui était à lui, complaisante à toutes ses folies, par lesquelles il lui donnait mille peines » ; mais qu' « au lieu où la vraie charité s'exerce, il aurait beaucoup plus de moyens de la servir en toutes choses » (4). Quelques jours après l'entrevue du parloir des Capucins d'Orléans, il lui écrivait encore dans toute l'ivresse du triomphe remporté sur l'opposition maternelle : « O Madame,

(1) *Gens*, pour son genre, était alors moins sévèrement réglementé qu'aujourd'hui.
(2) *Hymne à la louange de S. Joseph*, vers 1046-1054 ; 1073-1080.
(3) *IIe Épître du P. Joseph à sa Mère.*
(4) *IIIe Épître du P. Joseph à sa Mère.*

Digitized by Google

je ne vous puis céler mon aise, quand je regarde la providence de ce grand et bon Père sur nous deux, comme il semble qu'il ait enchaîné nos cœurs. J'espère bien que nous mènerons nos jours ensemble en toute joie, pour après être inséparablement unis d'un amour plus parfait en cette belle vie de l'éternité. C'est là où ceux qui s'aiment vraiment et qui ne veulent jamais se perdre de vue, doivent aider à se conduire l'un l'autre. O Madame, combien cette espérance me réjouit, mais, que dis-je ? cette assurée attente ! Et combien je me sens d'aise, de me voir comme certain d'être à tout jamais, et tant que Dieu durera, uni à vous ! » (1).

Voilà un amour filial dont Notre-Seigneur ne demande pas le sacrifice à ceux qui veulent le suivre. Il semble même que cette affection éminemment surnaturelle du Fr. Joseph pour sa mère fût une des marques de sa vocation séraphique. Un jour qu'il cherchait sa voie, il avait pris, nous l'avons dit, le chemin de la Grande Chartreuse, avec l'intention de s'y enfermer. Mais sur la route, il avait entendu une voix qui lui disait clairement : « Ce n'est pas l'Ordre que tu dois embrasser. Retourne à Paris pour ton salut et celui de ta mère » (2). Voix du ciel ou voix du cœur, Dieu par elle avait dit au fils qu'il ne pourrait se sauver sans sa mère.

Mais la mère ne pouvait vivre sans son fils. Sans doute, après l'avoir furieusement disputé à Dieu, elle le lui avait donné sincèrement. Sans doute, il avait dit à sa mère que leurs cœurs étaient, grâce à leur même amour de Dieu, inséparables pour le temps comme pour l'éternité. Cela ne suffisait pas à Madame du Tremblay et à son « naturel plein de tendresse » (3). Elle voulait avoir son fils près d'elle, aussi près que possible. Comme le temps de la profession approchait, elle demanda pour lui au Provincial, qui était le P. Honoré de Champigny, la faveur de prononcer ses vœux à Paris. Elle l'obtint. Mais le Fr. Joseph fut à peine arrivé au couvent Saint-Honoré, qu'il apprit que sa mère était tombée malade au Tremblay. Il ne se trompa pas sur la cause du mal (4). Aussi lui écrivit-il sans retard pour la remercier de cette nouvelle et trop grande marque d'amour maternel, la suppliant d'aimer son fils comme elle avait

(1) *IVe Épître du P. Joseph à sa Mère.*
(2) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, I, 17. — *IVe Épître du P. Joseph à sa Mère.*
(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 9.
(4) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 9.

Digitized by Google

déjà commencé à l'aimer, surnaturellement ; de ne perdre ni les avantages « de son utile affliction » (1), ni le mérite « de sa haute résignation » ; de consommer « le sacrifice de son consentement, qui serait plus grand devant Dieu que celui de son fils » ; « de ne pas s'attendrir ainsi le cœur ». Autrement, « parvenue au parfait repos dont il lui a parlé tant de fois, elle s'étonnerait d'avoir pu s'affliger de choses qui lui préparaient de si grands biens ». Les Pères prient pour elle. « Dieu en bref la délivrera de tant de divers assauts ». « Reste seulement qu'elle ne se laisse tellement abattre le cœur, qu'au temps de la prospérité, elle ne la puisse plus goûter » (2). Malgré ces encouragements de son fils, Mme du Tremblay n'eut pas la force d'assister à ses vœux solennels, qu'il prononça le 3 février 1600 (3), entre les mains du P. Ange de Joyeuse (4). Autour de lui, le jeune profès eut

(1) Lepré-Balain, qui cite cette lettre, dit : conversion.

(2) *VIIe Épître du P. Joseph à sa Mère.*

(3) Lepré-Balain, *Vie du P. Joseph*, II, 9, dit : le 2 février. C'est une erreur, qui a été commise et par le sieur de Hautebrèche, dans sa *Vie du T. R. P. Joseph de Paris*, et par M. l'abbé Petit, dans sa *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, p. 40. Il est vrai qu'il se corrige lui-même p. 102. — Entré au noviciat le 2 février 1599, le Fr. Joseph ne pouvait prononcer ses vœux avant le 3 février 1600.

(4) Le P. Ange de Joyeuse (1563-1608) était le neveu et le filleul du maréchal de Montmorency, dont la tante, Diane de France, douairière de Montmorency, était la marraine du Fr. Joseph.

Le 19 octobre 1592, le chef des Ligueurs du Languedoc, Scipion de Joyeuse, surpris par Thémines, dans son camp sous les murs de Villemur (à quatre lieues de Toulouse) trouvait la mort dans les eaux du Tarn. C'était, dans le monde, le dernier représentant de la maison de Joyeuse. Contre l'hérésie triomphante, les Ligueurs Toulousains appelèrent à eux Henri de Joyeuse, comte du Bouchage, qui sous le nom d'Ange de Joyeuse, était Capucin depuis le 4 septembre 1587. Il était âgé de 29 ans. De la ville, de l'Université, de l'armée, de l'Église, de Rome et même, dit-on, du ciel se firent entendre des voix toutes concordantes pour le jeter du cloître dans les camps. Il y fut l'ange de la paix et contribua pour sa part à l'abjuration de Henri IV. Il fut fait maréchal de France, comblé d'honneurs et devint l'allié de la famille royale par le mariage de sa fille Henriette-Catherine de Joyeuse, qui le 15 mai 1597 épousa le duc de Montpensier. Après sept années passées dans le monde, il résolut, malgré des obstacles et des oppositions de toutes sortes, de reprendre la bure de S. François, au couvent de Saint-Honoré. Cette rentrée eut lieu le 8 mars 1599. Le P. Ange de Joyeuse termina ses études en théologie, et parut dans les chaires de Saint-Honoré, de Saint-André-des-Arts, puis dans celle de Saint-Germain-l'Auxerrois, en présence du roi et de toute la cour. Au mois d'août 1601, il devait être nommé provincial de Paris, charge qu'il exerça pendant trois ans, puis définiteur de l'Ordre. En cette qualité il se rendit au chapitre général tenu à Rome en 1608. C'est en revenant à Paris qu'il fut surpris par la mort à Rivoli, le 25 septembre 1608. Il avait quarante-cinq ans. (Cf. l'*Histoire du duc de Joyeuse, Capucin*, par de Caillière ; *Toulouse Chrétienne, Histoire des Capucins*, par le P. Apollinaire de Valence, t. II, pp. 21-148, et l'*Histoire du P. Honoré de Paris*, par l'abbé Mazelin, pp. 115-118).

Digitized by Google

une nombreuse et brillante assistance de parents et d'amis. Mais la place de sa mère resta vide (1).

Louis DEDOUVRES,
Professeur de Littérature Latine et Doyen des Lettres aux Facultés Catholiques d'Angers.

Les vertus et les services du P. Ange de Joyeuse lui méritèrent les railleries de Voltaire. Tout le monde connaît l'odieux sarcasme de la *Henriade,* livre III, vers 19-28.

Parmi ces combattants, ennemis de leur maître,
Un frère de Joyeuse osa longtemps paraître.
Ce fut lui que Paris vit passer tour à tour
Du siècle au fond d'un cloître et d'un cloître à la cour.
Vicieux, pénitent, courtisan, solitaire,
Il prit, quitta, reprit la cuirasse et la haire.
Du pied des saints autels arrosés de ses pleurs,
Il courut de la Ligue animer les fureurs
Et plongea dans le sein de la France éplorée
La main qu'à l'Éternel il avait consacrée.

(1) LEPRÉ-BALAIN, *Vie du P. Joseph,* II, 9.

Digitized by Google

NOTES & DOCUMENTS

FR. BONAVENTURE D'ISEO
VICAIRE DU MINISTRE GÉNÉRAL DES MINEURS
Au Ier Concile de Lyon, en 1245.

C'est à Salimbene, son confrère, contemporain et grand admirateur, que le bienheureux Jean de Parme, mort à Camerino le 19 mars 1279, est redevable de la confirmation du culte immémorial qui lui était rendu (25 février 1777). En indiquant d'une façon précise Gérard de Borgo San Domino comme auteur de l'*Introductorius Evangelii aeterni,* que l'on attribuait, sans preuves, à Jean Buralli, le chroniqueur faisait en effet disparaître le principal obstacle qui retardait la sentence favorable de la S. Congrégation des Rites. Depuis lors les Chroniques de frère Salimbene furent exploitées par les annalistes de l'Ordre et les biographes du Bienheureux, qui avaient une confiance aveugle dans ses dires (1).

Sur un point cependant Salimbene allait contre la tradition de l'Ordre, en écrivant que Jean de Parme avait été le représentant du ministre général, Crescence de Jesi, au premier concile de Lyon, en 1245. Il disait, en parlant de Crescence : *Hic vocatus fuit ad concilium ab Innocentio papa quarto, per speciales litteras quas ego vidi, ob depositionem Friderici, sed excusavit se propter senectutem, et misit loco sui fratrem Johannem de Parma, virum sanctum et litteratum, qui ei postea in ordinis successit regimine* (p. 176). Ce témoignage

(1) *Chronica fr. Salimbene de Adam,* édit. Oswald et Older-Egger, dans les *Monumenta Germaniae Scriptorum,* tom. 32. Hanovre et Leipzig, 1905-1913.

Digitized by Google

était, alors et depuis, accepté sans conteste et même passait dans les leçons de l'office du Bienheureux, au bréviaire franciscain, 20 mars. ... *quo factum est, ut Crescentius, minister generalis, ad Lugdunense concilium ab Innocentio Quarto accersitus, cum ipse senio impediretur, hunc in suas vices et locum subrogaverit.*

Les doctes Conventuels, Affó et Sbaraglia (1), sans parler de tous ceux qui suivirent, répétèrent la même chose, bien qu'il existât un témoignage également contemporain, qui servait de base à la tradition, et revendiquait pour un autre l'honneur d'avoir représenté le Ministre général au concile de Lyon. Cet autre était frère Bonaventure d'Iseo, que Pellegrino de Bologne désignait comme vicaire de Crescence en cette occasion. Dans les quelques pages qui nous restent de lui, sur la succession des premiers ministres généraux, il écrit au sujet de Crescence : ... *nisi per triennium in officio duravit, id est, usque ad capitulum generale. In quo noluit interesse, nec ad concilium fuit ausus venire convocatus a Papa, imo pro utroque constituit vicarium loco sui fratrem Bonaventuram de Yseo, discretum virum* (2).

Là où il parle du concile, l'auteur de la *Chronique des XXIV Généraux* s'appuie sur Pellegrino, pour désigner Bonaventure d'Iseo comme vicaire de Crescence, et quelques pages plus loin, au sujet du Chapitre général de 1247, il reproduit le passage que nous venons de citer (3).

Saint Antonin de Florence ne nomme pas le représentant du Ministre général au concile, bien qu'il semble avoir eu sous les yeux la *Chronique des XXIV Généraux,* mais un peu plus bas il cite nommément Pellegrino et rapporte son texte, en ne

(1) Affó, *Vita del B. Gioanni di Parma*, Parme, 1777. — Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad Scriptores ordinis Minorum*, Rome 1806, à l'article *Joannes Borelli Parmensis.*

(2) *Peregrini de Bononia Chronicon abbreviatum de successione Ministrorum Generalium*, publié par M. Little dans le *Bolletino critico di cose francescane*, n° 1, janv.-mars 1905, et réédité en appendice au traité de Thomas d'Eccleston, *De adventu fratrum minorum in Angliam*. Paris, 1909, pp. 141-145. Salimbene nous dit de Pellegrino qu'il fut *minister in Gretia et provincia Januensi*. Le 15 août 1273, il nous le montre *mediator pacis inter Venetos et Bononienses ;* Bonaventure d'Iseo était avec lui en cette circonstance (p. 480).

(3) *Eodem anno, scilicet 1245, dominus papa Innocentius IV, in festo sancti Joannis Baptistae, celebravit generale concilium in Lugduno, ad quod dictus frater Crescentius generalis fuit per dominum Papam vocatus, sed ipse propter suas insufficientias tam in eloquentia quam in aliis non fuit ausus illuc accedere, sed misit illuc vicarium fratrem Bonaventuram de Yseo, virum discretione et prudentia decoratum.* (*Chronica XXIV Generalium ordinis minorum. Analecta franciscana*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 265. Le texte de Pellegrino est cité p. 269.)

Digitized by Google

faisant mention que du Chapitre, et il appelle le vicaire de Crescence Bonaventure de Jesi (1).

Wadding, qui avait entre les mains un texte fautif de la *Chronique des XXIV Généraux*, écrit lui aussi Bonaventure de Jesi, *de Æsio* (2).

La tradition était donc formelle, mais Salimbene étant contraire, c'était lui qu'il fallait suivre. Affó donnait même une raison de convenance pour rejeter comme invraisemblable le témoignage de Pellegrino : c'est que Bonaventure, au dire du même chroniqueur, était *dilectus ab Icilino de Romano*. Un ami du féroce Ezzelin, allié de Frédéric II, ne pouvait avoir été choisi pour prendre part au concile de Lyon, qui devait juger l'Empereur (3). Sans entrer dans cette considération, les éditeurs des XXIV Généraux mettaient une note au bas de la page, pour rectifier ce qu'ils estimaient une erreur de l'historien et de Wadding (p. 265).

Depuis une vingtaine d'années, on est revenu à la tradition. Le premier, croyons-nous, à s'apercevoir que l'on faisait fausse route a été M. Paul Sabatier. Dans le troisième de ses *Opuscules de critique historique,* publié en 1902, après avoir hésité à rejeter l'une ou l'autre de ces indications et proposé de les concilier, en admettant comme possible la présence au concile de deux délégués de Crescence, quelques pages plus loin il se corrigeait et déclarait parfaite l'exactitude du renseignement de Pellegrino (4). Il avait eu l'idée de rechercher dans les actes du concile s'il n'y trouverait point quelque trace du représentant du Ministre général. Cette recherche avait été couronnée de succès, et on se demande pourquoi personne n'y avait songé avant lui.

Comme M. Sabatier n'a fait qu'indiquer les ouvrages qu'il avait consultés (5), il ne sera pas inutile d'entrer dans quelques

(1) *D. Antonini Chronicorum opus*, p. III, tit. 24, c. 9. Dans l'édition de Nuremberg, 1484, f. 246 a, on lit : *Bonaventura de Iesio :* dans celle de Lyon, 1517, f. 243 a : *de Æsio,* Le réviseur de l'édition de Lyon 1587, le P. Pierre Madur, S. J., Maturus, qui ne connaissait que saint Bonaventure, a cru bien faire en corrigeant Jesi pour substituer *de Balneo regio.* Le continuateur de Baronius, Rinaldi, commet aussi la même erreur. *Annales ecclesiastici,* ad ann. 1245.

(2) *Annales*, ad ann. 1247, I. Les éditeurs des XXIV Généraux citent en note comme variantes de Iseo : *Esio, Esyo, Osio, Hesio,* qui signifient plutôt Jesi qu'Iseo.

(3) Affó, *Vita*, p. 23. Pour que cette raison ait quelque valeur, il faudrait établir que cette amitié remontait à une date antérieure au concile.

(4) *S. Francisci legendae veteris fragmenta quaedam*, pp. 119, 134.

(5) Huillard-Bréholles, *Notices et extraits*, t. XXI (1865) p. 267 : E. Berger, *Les Registres d'Innocent IV*, t. I, p. XLVIII. Le travail de Huillard-Bréholles a pour titre : *Examen des chartes de l'Église Romaine contenues dans les rouleaux dits*

Digitized by Google

détails sur les actes du concile de Lyon, où se trouve le nom de frère Bonaventure.

Innocent IV avait convoqué le concile à Lyon, pour la fête de saint Jean-Baptiste, 24 juin 1245, et l'un des buts de cette assemblée, le principal même, écrit l'annaliste Rinaldi, était de délibérer sur le cas de l'empereur Frédéric II, en révolte ouverte contre le Saint-Siège (1). Dans la première session solennelle, qui se tint le 28 juin, le pape, écrit Huillard-Bréholles, « énumérant les griefs de l'Église contre l'Empereur, avait produit un grand nombre de chartes de ce prince, munies du sceau d'or, et il avait tiré parti des promesses formelles contenues dans ces actes pour convaincre Frédéric de mauvaise foi et de parjure. Ce moyen de démonstration ayant paru faire une vive impression sur l'assemblée, le Pape conçut l'idée de joindre à ces documents les pièces de même nature, qui pourraient servir les intérêts de sa cause, et d'en former un seul corps (2). Pour faire exécuter la transcription de ces chartes il mit à profit l'intervalle de trois semaines qui sépara la première session de la troisième. En effet dans cette troisième session, tenue le lundi 17 juillet 1245, Innocent IV déclara qu'il avait fait copier les privilèges de tout genre accordés à l'Église Romaine par les princes séculiers, tant empereurs que rois, et il y fit apposer les sceaux des prélats alors présents (3) ; on communiqua en même temps à l'illustre assemblée ces copies, dont l'authenticité était attestée par le Pape dans les termes qui suivent : *Innocentius episcopus servus servorum Dei. Ne occasione casuum futurorum quibus corporalia subjacent universa, privilegia et litterae, ... valeant deperire ; nos ... quidam ex capsis... praesenti pagina facientes de verbo ad verbum ... transcribi, et transcripta hujus modi praelatorum ecclesiasticorum quorum nomina inferius continentur, sigillorum munimine roborari, auctoritate apostolica sacrosancto concilio decrevimus approbante, ut illa eadem fides transcriptis adhibeatur ... quae ipsis authenticis adhibetur. ... Tenor vera praedictorum privilegiorum et litterarum est talis* » (4).

Rouleaux de Cluny, il a paru dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*.

(1) *Tum maxine ut Friderici causam in augustissimo Ecclesiae senatu agitaret.* (*Ann. eccl.*, 1245. I).

(2) L'intention du pontife était plus générale, il voulait réunir et assurer la conservation des actes des souverains accordant des privilèges à l'Église Romaine.

(3) Ce détail est exagéré comme on va le voir.

(4) Huillard-Bréholles, l. c., p. 269.

Digitized by Google

Dix-sept rôles, écrits sur de grandes feuilles de parchemin (74/62 cent. environ) et renfermant la copie de quatre-vingt-onze documents, furent ainsi exécutés. Ils portaient tous le même préambule et se terminaient également par cette attestation : *Nos autem* (suivent les noms de quarante Pères du concile, probablement délégués à cet effet, mais non de tous ceux qui étaient présents, et le texte continue) *privilegia et litteras praelibata eorumque sigilla cum caracteribus suis inspeximus diligenter, factaque coram nobis collatione de ipsis ad transcripta superius annotata, singuli sigilla nostra eisdem fecimus transcriptis apponi. Nulli ergo hominum ... Datum Lugduni, III Idus Julii, Pontificatus nostri anno tertio* (13 juillet, quatre jours par conséquent avant la session). Les trente-huit premiers personnages mentionnés sont des patriarches, archevêques, évêques et abbés, parmi lesquels nous rencontrons un frère-mineur, Léon, archevêque de Milan (1). Les deux derniers sont le Général des Frères Prêcheurs, Jean le Teutonique, et le Vicaire du général des Mineurs. Or celui-ci est désigné : *frater* BONAVENTURA *vicarius ... Ministri Generalis ordinis fratrum minorum* (2).

Huillard-Bréholles, qui a spécialement étudié ces chartes de l'Église Romaine, se demande combien de copies en avaient été faites. Outre la collection complète déposée à l'abbaye de Cluny, on trouve au XIVe siècle la trace de deux autres fragmentaires : une était conservée aux Archives pontificales d'Avignon et la troisième, *in Romanae Ecclesiae sanctiore tabulario*, au Sacré-Couvent à Assise (3). Nous avons rencontré, pour répondre à cette question, un renseignement que nous croyons encore inutilisé, dans la Chronique de frère Thomas de Pavie. Amené à parler incidemment des privilèges de l'Église

(1) C'est par suite d'une distraction que le savant P. Golubovich, *Biblioteca biobibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano*, Quaracchi, 1906, p. 223, n. 3, mentionne deux archevêques franciscains, Eudes Rigaud de Rouen et Léon de Milan. Le premier, comme il l'écrit lui même quelques pages plus loin (271), n'était pas encore archevêque de Rouen. Il succéda en 1248 à Eudes Clément, avec lequel on le confond parfois, remarque-t-il, sans observer que c'est son propre cas. Quant à admettre la présence simultanée ou successive de deux vicaires du Ministre général, cela nous semble difficile, pour un concile qui n'eut que trois sessions et ne dura pas quatre semaines.

(2) Le nom du Ministre général, demeuré en blanc, est représenté par deux points séparés, suivant l'usage de l'époque.

(3) RINALDI, *Ann. eccl.*, 1245, LVII.

Digitized by Google

Romaine, il écrit : *Sed et romanae Ecclesiae privilegia, diligentius usque hodie conservata, fidem faciunt de praemissis, quae Innocentius papa quartus Lugdunum portavit, eaque in concilio cunctis praelatis ostendit et singulis bullas aureas privilegiorum monstravit, et coram omnibus transcribi fecit et legi in magnis quatuor pergamenis, quibus sua sigilla singuli apposuere praelati, et unum transcriptum in Yspania posuerunt, illud Compostellano archiepiscopo commendatum, aliud posuerunt in Francia, Remensi archiepiscopo commendatum, tertium est Anglicis commendatum archiepiscopo Cantuariensi, quartum, ut credo, in Alamania commendatum est Maguntino. Sed privilegia ipsa bullata apud Romanam Ecclesiam remansere servanda. Haec autem transcriptio et recommendatio ideo facta fuit ne si existerent tantum Romae facile perdi possent. Haec verissima esse scio, sicut qui interfui ipsi concilio et socius eram vicarii generalis ministri ordinis minorum, qui suum sigillum apposuit et privilegia legi diligenter audivit* (1).

Les vidimés confiés à l'archevêque de Reims, sont, à n'en point douter, ceux qui avaient été déposés à l'abbaye de Cluny, bien que la tradition locale voulût qu'ils y eussent été apportés après le concile par le pape lui-même, quand il s'y rendit au mois de novembre, et s'y rencontra avec saint Louis. Qu'advint-il des trois autres collections ? Nous pouvons croire qu'elles n'arrivèrent pas à leur destination, puisqu'on en trouvait des restes à Avignon et à Assise. Les vidimés d'Avignon sont vraisemblablement ceux qui se trouvent aujourd'hui aux Archives Vaticanes, au nombre de six (2). Nous les avons eus autrefois entre les mains, sans nous occuper de les étudier, ne prévoyant pas que nous serions un jour amené à en parler. Notre seul but était de rechercher le sceau du vicaire du Ministre général, qu'un de nos correspondants, trompé par la similitude de nom, se figurait être celui de saint Bonaventure (3).

(1) *Chronicon Thomae*, Bibl. Nat. de Paris, ms. lat. 6815, f. 130, *c.* 2. Une grande partie de cette chronique a été publiée, sous le titre de *Gesta Imperatorum et Pontificum*, dans les *Monumenta Germaniae historica* de Pertz, *Scriptores*, t. XXII, pp. 483-508. L'éditeur, Ern. Ehrenfeuchter, donne à tort la cote 6818. Il en existe deux autres exemplaires, un à la Laurentienne de Florence, Pl. XXI, cod. 5, n. 624 ; l'autre au British Museum de Londres, Harley, 3775, 4.

(2) C'est le chiffre donné par le P. Theiner dans un opuscule publié vers 1865 et cité par Huillard-Bréholles, *I due concilii generali di Lione del 1245 e di Costanza del 1414, interno al dominio temporale della santa Sede*. L'ancienne cote était Arm. I, caps. X ; nous ne croyons pas qu'elle ait changé.

(3) Nous avons dit plus haut que pareille confusion avait été commise par le P, Madur, dans son édition de saint Antonin et par l'annaliste Rinaldi.

Digitized by Google

La collection de Cluny comprenait dix-sept pièces, connues sous le nom de *Rouleaux de Cluny*. Elle était encore à la fin du XVIIIme siècle conservée au chartrier du monastère dans « une malle antique, revêtue et traversée de bandes de fer ». Elle disparut à la grande révolution, sauf un rouleau, déposé à la Bibliothèque Nationale de Paris, ms. lat. 8989. Heureusement que, quelques années avant la tourmente (1773-1774), une transcription soignée et revêtue de toutes les garanties d'authenticité, avait été exécutée, sur les ordres de Bertin, ministre et secrétaire d'État, par Lambert de Barive, avocat au parlement de Bourgogne. Cette copie est aussi à la Bibliothèque Nationale, ms. lat. 8990, elle porte le titre de *Privilèges de l'Église Romaine*. Le même Lambert de Barive remettait au ministre, avec ses descriptions et ses copies, une reproduction de tous les sceaux qui authentiquaient les vidimés du concile. Retrouvée par M. Delisle, elle est également à la Nationale, ms. lat. nouv. acq. 2128. Quant à l'unique rouleau, échappé à la destruction, il est démuni de ses sceaux, dont la place est indiquée par les trous dans lesquels étaient passés les lacs de chanvre, sur lesquels ils étaient apposés.

Quand nous avons examiné quelques-uns des vidimés des Archives Vaticanes, nous avons pris une photographie du sceau du vicaire de Crescence, dont nous donnons la reproduction. Ce sceau ovale, de 48 sur 28 millimètres, représente l'Annonciation. La Vierge et l'Ange sont debout l'un devant l'autre sous un dais ; la Vierge est entièrement drapée dans les plis de son voile ; de la main gauche, l'Ange en marche, les ailes repliées sur le dos, soutient son manteau et il élève la droite vers celle qu'il salue. Cependant il ne la regarde pas, mais tourne la tête vers le spectateur. Entre les deux personnages, un peu au dessus de leur tête, est une étoile à huit rais. En légende : AVE GRA PLENA DNS TECV † S F BONAVETURE D YSE.

Digitized by Google

On voit avec quelle légèreté, sur la seule parole de Salimbene, on s'était écarté de la tradition et on avait rejeté le témoignage de Pellegrino de Bologne.

Avant de quitter frère Bonaventure d'Iseo, il nous faut faire plus ample connaissance avec lui. Son nom indique une origine lombarde ; il était d'Iseo, petite ville sur la rive méridionale du lac de ce nom. Au dire de Salimbene, il avait pour mère une simple aubergiste, *filius cujusdam tabernariae, ut dicebatur ;* ce qui ne l'empêchait pas de se donner des airs de grand seigneur, *ultramodum baronizabat*. A part ce petit travers, notre chroniqueur nous le dépeint comme un homme sage, industrieux et fort sagace, honorable et de sainte vie. C'était un des rares frères qui avaient la hardiesse de reprendre Élie de Cortone et de lui dire ses vérités (p. 105). Il était donc ancien dans l'Ordre, *antiquus in ordine*, où il remplit la charge de ministre dans les provinces de Gênes, de Bologne (1) et de Venise, des Marches de Trévise, comme on disait alors. Nous l'avons vu au concile de Lyon, en juin et juillet 1245. Deux ans après nous le retrouvons dans la même ville, pour le Chapître général, en qualité de vicaire de Crescence, mais nous ignorons son rôle à cette assemblée, tenue en présence du pape (13 juillet 1247). En 1249-1251 Bonaventure accompagnait le bienheureux Jean de Parme dans sa mission en Orient, auprès de l'empereur Vatace. Après son retour il demeurait à Venise et c'est alors probablement qu'il eut avec le farouche Ezzelin, celui de la légende de saint Antoine, les rapports amicaux, dont nous avons parlé. Le 15 août 1273, il remplissait un rôle pacificateur entre les Vénitiens et les Bolonais avec Pellegrino de Bologne, dont nous avons cité la chronique. Leurs noms sont maintes fois répétés dans la *Tabula pacis*, rédigée à cette occasion. En voici la conclusion, qui ne laisse aucun doute sur l'importance de leur intervention : *Et praedicta omnia facta fuerunt per dictum Fr. Bonvixinum (Procuratorem) de consilio, consensu et mandato dictorum Fratrum Bonaventurae de Yseo et Peregrini, de Ordine Fratrum minorum, ibidem praesentium, consentientium et volentium et mandantium praedicto Fratri Bonvixino per eum fieri supradicto modo et forma... quod*

(1) D'après un manuscrit des archives du couvent de Saint-François à Bologne, manuscrit dont nous ne connaissons pas la valeur documentaire, Bonaventure aurait été nommé provincial de Bologne en 1239. (Giacinto Picconi, *Serie cronologico-biografica dei ... provinciali ... di Bologna*. Parme, 1908, p. 37.)

Digitized by Google

praedictam pacem et concordiam firmam et ratam habebunt et inviolabiliter observabunt (1).

Bonaventure arriva à un âge avancé, *antiquus in aetate,* et mourut pieusement, *laudabilem finem habuit,* dit Salimbene, qui termine par ce souhait : *cujus anima requiescat in pace !* (p. 553.)

Le même chroniqueur nous apprend encore qu'il avait écrit un gros livre de sermons, *magnum volumen sermonum de festivitatibus et tempore :* ce qui n'est pas pour nous surprendre, puisqu'il avait été *solemnis et gratiosus praedicator* et que jamais on ne se fatiguait de l'entendre. Mais il ne parle pas de sa *Compostelle.* C'est le titre bizarre qu'il avait donné à un recueil formé *ex dictis multorum philosophorum qui delectati sunt in scientiis secretis secretorum, experimentorum artis, operis auri et argenti, quae apud nos vocatur alchimia.* Il l'avait appelé *Compostella* ou *Compostilla* : *a compositione rerum diversarum.* Sbaraglia en décrit un exemplaire ms. qui se trouvait de son temps au couvent des Conventuels de la Pieve, en Toscane. Le P. Golubovich (op. cit., p. 233, n. 5) s'étend sur un autre codex de la Riccardiana de Florence (ms. 119). Dans le ms. de la Pieve, Bonaventure se fait gloire de son amitié avec le bienheureux Albert le Grand et saint Thomas, *fui amicus domesticus fratris Alberti Theotonici et fratris Thomae de Aquino, ordinis praedicatorum, qui sic fuerunt probi viri et magni compositores scripturae sapientiae sapientum.* Il dit du premier : *multum laboravit in complendo libros inceptos Aristotelis et novas compilationes fecit de multis artibus scientiarum, ut astrologiae, geometriae, nigromantiae.* Dans le ms. de Florence il n'est plus question que d'Albert le Teutonique, avec lequel, ajoute-t-il, *multa contulimus de scientiis et de experimentis in cartis secretorum, ut nigromantiae, alchimiae.* C'est après son retour d'Orient, d'où il avait peut-être rapporté le goût de ces études, que Bonaventure composait la *Compostelle,* au couvent de Venise, sous le doge Rainier Zénon (1252-1268).

Le nom de Bonaventure d'Iseo, comme alchimiste, est bien oublié, il n'en est pas de même de celui d'Albert le Grand ; et ce que nous rapporte son ami vient confirmer la tradition qui veut que, de son vivant et après sa mort, il ait eu la réputation de magicien. Des grimoires de sorcellerie, que l'on prétendait extraits de ses ouvrages, ont depuis des siècles propagé cette

(1) Savioli, *Annalti Bolognesi,* t. III, 11, pp. 457-464, n. 477.

Digitized by Google

réputation. *Les admirables secrets du Grand Albert* et le *Petit Albert* se trouvent toujours entre les mains des sorciers, tireurs de cartes et diseurs de bonne aventure (1). Disons pour ne point laisser le lecteur sous cette impression pénible, puisqu'il s'agit d'un bienheureux, qu'une place de Paris porte son nom, quelque peu défiguré. La Place Maubert n'est autre que la place du Maître Albert, et jadis les Carmes, dont le couvent était près de cette place, « faisaient voir aux curieux une chaire de pierre, pratiquée dans un des murs de leur cloître, et prétendaient que cette chaire avait servi autrefois à Albert le Grand, à saint Bonaventure et à saint Thomas, qui de là donnaient leurs leçons à un nombreux auditoire » (2).

Paris, en la fête du B. Jean de Parme, 20 mars 1921.

P. ÉDOUARD D'ALENÇON.
O. M. C.

*
* *

LA DATE DE LA BULLE CUM DILECTI

La Bulle *Cum dilecti* est une lettre de recommandation adressée en faveur des Frères-Mineurs à tous les prélats de l'Église par le Pape Honorius III. L'original de cette bulle n'a pas été retrouvé ; mais des copies nombreuses en existent qui portent toutes comme date : *III idus junii, pontificatus nostri anno tertio,* soit le 11 juin 1219, sans aucune indication du lieu où elle a été donnée.

Le R. P. Germain Delorme propose (3) de substituer à cette date celle du 11 juin 1218, en se basant sur une copie qui figure dans le Ms. Nouv. Acq. lat. 897 de la Bibliothèque nationale de Paris. Le protocole final de la bulle, d'après ce nouveau texte porte : *Datum Laterani tertio idus junii, pontificatus nostri anno secundo*, « en toutes lettres », qui répond au 11 juin 1218. Le P. Delorme fait justement remarquer que « la mention formelle du Latran, absente de toutes les autres copies, plaide pour celle-ci », et que ce « protocole final est en parfaite harmonie avec lui-même, puisqu'il l'est avec les plus exactes données

(1) Le catalogue des ouvrages imprimés de la Bibliothèque Nationale en mentionne de nombreuses éditions au nom d'Albert le Grand.

(2) J. DE MARLÈS, *Paris ancien et moderne*, Paris, 1838, t. II, p. 364.

(3) *Archivum franciscanum historicum*, T. XII (1919), p. 591-3.

Digitized by Google

chronologiques du règne d'Honorius III ». Ces raisons sont-elles suffisantes pour conclure aussitôt que « la bulle *Cum dilecti* fut bien donnée le 11 juin 1218 » ? Il ne le semble pas. Le Ms. en question est à la vérité un « très beau recueil de bulles franciscaines de la fin du XVe siècle ». Le parchemin en est de qualité supérieure, la calligraphie est soignée, agrémentée de majuscules somptueusement ornées, mais le soin apporté par le copiste à son écriture à dû faire tort à sa faculté d'attention, car les textes qu'il a rassemblés fourmillent d'omissions et d'erreurs de transcription. Le P. Delorme en a relevé lui-même plusieurs dans le corps de cette très courte bulle ; les dates des documents, en particulier, sont souvent fautives. Un exemple entre beaucoup d'autres. Le décret du Concile de Constance, qui accorde l'autonomie aux Frères-Mineurs de l'Observance en France, est incontestablement de 1415, or ce recueil le fait dater de 1416 également « en toutes lettres ».

L'autorité du Ms. Nouv. Acq. lat. 897 est donc vraiment trop mince et ne peut nous contraindre à abandonner la date communément admise du 11 juin 1219 pour la bulle *Cum dilecti,* quelles que soient d'ailleurs les conclusions que l'on en tire pour fixer celle des premières missions des Frères-Mineurs en dehors de l'Italie.

*
* *

UNE LETTRE INÉDITE DE JEAN DE PARME

La lettre de Jean de Parme, Ministre Général des Frères-Mineurs (1247-1257), publiée ici, est tirée du Ms. 828 de la Bibliothèque de Saint-Omer intitulé *Commentarius parochiarum archipresbyteratus Audomarensis sedente R^mo Ep^o Domino Jacobo Blaeso Episcopo Audomaropolis, 1618.*

Jacques Blase, Évêque de Saint-Omer (1601-1618), natif de Bruges, avait été précédemment Provincial des Frères-Mineurs de la Province de Saint-André ; promu à l'évêché de Namur en 1596 il fut transféré à celui de Saint-Omer en 1601. Sous son épiscopat un différend s'éleva entre les curés de la ville et les Ordres mendiants. Les premiers reprochaient aux seconds d'agir contrairement aux concordats qui avaient été signés au moment de leur admission dans la ville et ainsi de préjudicier à leurs droits, notamment dans les funérailles et les

Digitized by Google

sépultures (1). A cette occasion on exhuma des archives tous les documents relatifs à ces questions, on en prit des copies et c'est ainsi que la lettre de Jean de Parme figure dans ce recueil, d'après un *vidimus* de l'archidiacre Raoul de Chelles, qui fut plus tard Évêque de Thérouanne (1252-1262) (2).

Dans notre copie la fin du *vidimus* manque, mais la lettre de Jean de Parme est entière. Elle est datée de Saint-Omer, le 12 avril 1248. On sait que Jean de Parme, élu Ministre Général en juillet 1247 à Lyon, entreprit aussitôt la visite des provinces. Il commença par l'Angleterre, où il tint un Chapitre en Mai 1248. C'est probablement en y allant qu'il passa dans la capitale de la Morinie et fut amené à écrire cette lettre, qui interdit aux Frères-Mineurs d'accepter dans leur cimetière la sépulture des fidèles sans le consentement des chanoines de la Collégiale. De Lyon, Jean de Parme avait déjà ratifié un accord semblable entre les Frères-Mineurs de Bruxelles et la Collégiale de Sainte-Gudule (18 juillet 1247) (3).

Ces lettres sont un précieux témoignage de l'esprit de conciliation et de concorde avec le clergé séculier, tant recommandé par saint François, qui animait Jean de Parme et dont il donne plus tard une preuve si éclatante dans le conflit des Mineurs avec l'Université de Paris (4).

Extractum ex veteri manuscripto ecclesiae cathedralis Audomarensis, Littera per modum vidimus qua generalis minister fratrum minorum precipit fratribus et conventui de S.Audomaro quod aliquem de parochianis patronatus S. Audomari absque licentia prepositi, decani et capituli nullatenus in coemeterio suo sepelire presumant ; f. 54 incipiens : Omnibus presentes etc...

Omnibus presentes litteras inspecturis, Radulphus Archidiaconus Morinensis in Flandria in Domino salutem. Noverint universi nos litteras religiosi viri fratris Joannis Ordinis fratrum minorum generalis ministri, non abolitas, non cancellatas, sigillo ipsius de novo sigillatas conspexisse in haec verba :

In Christo Jesu fratribus charissimis custodi, guardiano vel ipsorum vicariis ac universis fratribus conventus S. Audomari, frater

(1) O. Bled, *Les Évêques de Saint-Omer depuis la chute de Thérouanne*, Saint-Omer, 1898, T. I. s. 354-358.

(2) O. Bled, *Regestes des Evêques de Thérouanne*, Saint-Omer, 1902, p. 18.

(3) *Archivum franciscanum historicum*, T. VII (1914) p. 250.

(4) Cf. Eccleston, *De Adventu Minorum in Angliam*, Ed. Little, Paris 1909, p. 912 ; Hilarin Felder, O. M. C., *Histoire des Études dans l'Ordre de saint François*, Paris, 1908, p. 243.

Digitized by Google

Joannes Ordinis fratrum minorum generalis minister et servus, salutem et pacem. Ut per nos, tanquam per viros evangelicos et devotos imitatores Christi Jesu, discretis viris amicis nostris in Domino, Reverendis Preposito et Canonicis de ecclesia S. Audomari, omnis in posterum turbationis contra nos occasio subtrahatur, et sincero ipsorum affectui quo religionem nostram dilexerunt hactenus, pietatis affectu ac intuitu retributionis aeternae uberius fovere proponant, gratum exhibeatur dilectionis fomentum, ut nostrae humilitatis benevolentiam ipsorum vis intima conciliet ac conjungat amoris, devotioni vestrae praecipio presentibus in virtute obedientiae salutaris, quod aliquem de parochianis eorum in coemeterio nostro, absque ipsorum sepelire licentia, nullatenus de cetero presumatis. Datum in loco S, Audomari, 12 Aprilis, Anno gratiae millesimo ducentesimo quadragesimo octavo.

F. GRATIEN.
O. M. C.

Digitized by Google

BULLETIN D'ÉCRITURE-SAINTE

GENÈSE. — Les premières pages de la Genèse méritent un examen de plus en plus attentif et sérieux, à mesure que les conclusions scientifiques sur le problème des origines de l'humanité se font plus nettes.

Quelques livres doivent être signalés.

M. DE DORLODOT, professeur de Géologie et de Paléontologie stratigraphique à l'Université de Louvain, publie, dans la *Collection Lovanium,* deux conférences lues pendant la guerre devant le corps professoral de l'Université. (1) Le titre : *le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique* définit bien le sujet. M. de Dorlodot, qui n'a jamais caché ses sympathies pour l'œuvre de Darwin, prouve qu'au regard de la Révélation contenue dans les premiers chapitres de la Genèse et de la tradition catholique, il a le droit de penser comme il le fait.

Nous ne pouvons nous placer au point de vue scientifique, toute compétence nous manquant sur ces questions. Il ne faut pas oublier en effet que le contact intime avec les éléments des problèmes scientifiques fait naître dans l'esprit du savant de ces intuitions qu'aucun argument ne rendra jamais dans leur clarté lumineuse. Le plus sage est donc de nous en remettre, sur ces matières, au jugement des hommes compétents, une fois que nous sommes sûrs qu'aucun préjugé philosophique n'a influencé leurs opinions. Pour ce juge éclairé qu'est M. de Dorlodot, le courant actuel des sciences naturelles est à l'évolutionnisme. Des séries de faits convergent pour établir « la certitude d'un système transformiste très avancé » ; et sans doute n'y a-t-il pas

(1) H. DE DORLODOT. *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique.* Premier volume : l'Origine des espèces. Bruxelles. Paris, Vromant, 1921.

Digitized by Google

de mal à faire droit là-dessus à ce qu'on appelle les exigences scientifiques du temps. Pourvu que l'on n'applique pas à tout, avant examen, un schéma évolutif tout bâti, où tout doit aller du moins parfait au plus parfait, du simple au composé. Il faut toujours être prêt à constater des régressions, des mutations brusques, aussi bien qu'un mouvement d'avance en ligne droite. Le système évolutionniste auquel se rallie M. de Dorlodot est certes très avancé : « Il me paraît même difficile de supposer, écrit-il, que si Dieu a dû intervenir pour former les premiers êtres vivants, son *intervention spéciale* ait abouti *immédiatement* à autre chose qu'à la formation d'organismes unicellulaires ; mais je n'oserais affirmer qu'aucun de ces organismes n'a pu évoluer, dès la première génération, en organisme pluricellulaire. Rien ne m'engage cependant à admettre cette dernière hypothèse ; car je ne vois aucune raison de dénier à Dieu le pouvoir de former des espèces *unicellulaires et de nature végétale,* qui puissent, dans la suite des siècles, donner naissance, par évolution naturelle et sans aucune nouvelle intervention spéciale de Dieu, à des espèces à organisation très complexe et possédant les attributs les plus élevés de l'animalité. » (1)

Ce n'est pas notre rôle, répétons-le, d'apprécier cette attitude du savant naturaliste catholique.

M. de Dorlodot s'occupe surtout, dans ce volume, d'exégèse et de patristique.

Dans son interprétation de l'Hexaméron, il rejette tout concordisme, par principe. C'est une charge à fond. Puisse-t-elle entraîner tous ceux qui hésiteraient encore à mettre la Bible sur son propre terrain. Les sciences naturelles, *per se*, n'ont rien à voir avec l'exégèse littérale du récit de la création ; Moïse a voulu avant tout nous montrer que tout ce que nous voyons est sorti des mains créatrices. Il a merveilleusement adapté à son but le langage courant. Il est trop clair, par exemple, que lorsque l'auteur sacré dit «espèces », il entend parler des arbres différents, des herbes, des animaux domestiques, comme tout le monde en parle, et ne peut désigner des classifications scientifiques. Le reste est à l'avenant.

Il y a, dans la façon dont M. de Dorlodot manie la tradition patristique, une certaine ironie des choses. Je n'entends pas discuter. Mais de voir que les plus illustres Pères ou écrivains ecclésiastiques sont du côté des évolutionnistes, cela ne manque pas d'être piquant. « L'enseignement des Saints Pères est très favorable à la théorie de l'évolution naturelle absolue », prononce-t-on (2). La pensée de S. Grégoire de Nysse, puis celle de S. Augustin sont analysées par le menu. M. de Dorlodot caractérise d'un mot heureux la position de

(1) P. 128 s.
(2) P. 83.

Digitized by Google

ces grands esprits : *naturalisme chrétien*. Voici une définition : « Sous le nom de *naturalisme chrétien*, j'entends exprimer *la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes, tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder,* et de ne recourir à une intervention spéciale de Dieu, distincte des actes de son gouvernement général, qu'en cas d'absolue nécessité (1) ». Et voici l'attitude que ce naturalisme chrétien commande : « Si donc il nous est permis d'accepter simplement, en matière d'évolution, toute atténuation qui semblerait indiquée par l'état actuel de la science, c'est cependant avec un esprit disposé à adhérer volontiers aux conclusions les plus favorables à l'évolution naturelle que nous devons chercher la solution dictée par les sciences d'observation (2) ».

Voilà donc réhabilité *The origin of species*. M. de Dorlodot se propose-t-il de faire la même besogne pour *The descent of man ?*

Nous sommes amené, en attendant le second volume promis par le docte professeur de Louvain, à présenter à nos lecteurs un livre qui ne vient pas d'une plume catholique. Nous voulons parler des « Hommes fossiles » de M. MARCELLIN BOULE. (3) Ce livre est tel qu'on pouvait l'attendre du savant directeur de l'Institut de Paléontologie humaine. Il complète parfaitement l'excellent manuel de M. Déchelette et ne fait pas double emploi avec lui.

Nous ne pouvons, dans ce bulletin, que signaler les conclusions de M. Boule qui paraissent avoir des points de contact avec la Bible.

Pour la question de l'antiquité de la race humaine, nous savons que les vrais savants ne veulent pas être plus affirmatifs qu'il ne faut, ni donner à leurs suppositions une valeur trop absolue. Sous le bénéfice de ces restrictions, M. Boule fixe à l'an 2500 environ la ligne qui sépare le néolithique des âges suivants, dans nos contrées. La période du néolithique elle-même peut couvrir quelque 8000 ans. Après, on remonte « un nombre imposant de millénaires », l'âge du Renne. Le Paléolithique inférieur, à l'aurore de l'âge du Renne, avait déjà duré, lui aussi. « La seule notion chronologique que nous puissions tirer de ces spectacles est celle d'une durée immense ; le vertige de l'incommensurable commence à nous gagner. » (4)

Il y a longtemps que l'on va répétant que la Bible ne fournit aucun renseignement chronologique pour les époques primitives. La plupart des manuels élémentaires ont même fini par se mettre au pas : de sorte que les curés de campagne ne sont pas si arriérés qu'on le dit.

(1) P. 115.
(2) P. 116.
(3) MARCELLIN BOULE. *Les Hommes fossiles*. Paris, Masson et Cie, 1921.
(4) P. 63.

Digitized by Google

Combien d'ailleurs sont d'excellents préhistoriens et ont apporté leur pierre à l'édifice que M. Boule a construit.

C'est chose rare, mais il arrive aussi à M. Boule de philosopher : et alors, c'est entre lui et nous un grave dissentiment. Peut-être admettrait-il avec nous que l'on ne peut vraiment appeler homme que cet animal assez élevé au-dessus de l'animalité pour posséder un langage articulé, se servir de véritables instruments et allumer le feu de son foyer, l'étincelle sacrée qui prouve son intelligence. Mais nous trouvons, nous, que, juste à ce moment là, quand l'homme peut se qualifier de *sapiens,* ou de *faber*, si l'on préfère, un élément nouveau et essentiellement supérieur s'est trouvé jeté dans l'évolution du monde : l'âme intelligente et spirituelle. Pour M. Boule, au contraire, l'intelligence n'est que le développement, dans le même sens et dans le même ordre de réalités, de l'instinct et des facultés perceptives de l'animal. « La raison humaine n'est donc pas une création spéciale, une apparition brusque ; elle s'est constituée peu à peu. L'étroite solidarité ancestrale de l'homme et des autres primates réapparaît ici, dans le domaine spirituel, comme dans le domaine corporel. » (1) Cela s'appelle se mettre en froid avec toute philosophie sérieusement spiritualiste. M. Drioux a écrit là-dessus une page excellente dans la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. (2)

Il y a, dans les conceptions évolutionnistes de M. Boule, un point qui touche davantage l'exégète. Pour que la Révélation primitive ait pu être reçue dans des sujets susceptibles d'une pensée religieuse pure, si simple qu'on la suppose, il faut bien admettre, dans le schème évolutif du corps, une mutation brusque, à un certain moment. Celle-ci seule, semble-t-il, permettra l'insertion de l'élément religion. Après tout, nous ne serions pas loin de trouver, dans certaines réflexions du Paléontologiste averti, un point d'appui. « Le phénomène de continuité du perfectionnement graduel de l'Humanité, dit M. Boule, depuis l'utilisation du premier silex et du premier foyer, ne saurait donc être représenté par une ligne droite ascensionnelle, mais par une succession de lignes brisées, dont les divers éléments s'articulent à la manière des ramifications de certains végétaux... A toutes les époques et dans tous les groupes de créatures, il y a eu des êtres en avance et des êtres en retard. Ceux-ci succombent sous la poussée des premiers, en attendant que les nouveaux maîtres de l'heure subissent le même sort. Quels exemples plus frappants de ces phénomènes nous révèlent les grands faits préhistoriques : les successions brusques de l'âge du Renne au Moustiérien, du Néolithique à l'âge du Renne, etc.? » (3)

(1) P. 438.

(2) *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, juillet 1921, p. 367 s. cf. ibid. p. 341. Voir aussi A. et J. Bouyssonie, dans *Rev. prat. d'Apol.* 1921, 1er et 15 Avril.

(3) P. 463.

Digitized by Google

On admet donc aussi la possibilité de régressions, aussi bien sans doute dans le domaine des idées religieuses que dans les autres.

Toutes les difficultés, malheureusement, ne sont pas aplanies pour cela. L'aspect extérieur des premiers spécimens de l'humanité, l'Homme d'Heidelberg, le Neanderthalensis, pose un problème : comment la fine liqueur de la révélation primitive a-t-elle pu tenir dans un vase aussi grossier ? Le livre du R. P. Schmidt, dont nous allons parler, a essayé de répondre à cette question.

L'unité de la race est une autre grosse question : on admet sans doute que tous les Hominiens se sont détachés d'un même tronc et que l'Asie fut comme le laboratoire où l'humanité s'est perfectionnée pour se répandre de là, en différentes bandes d'émigration supérieures les unes aux autres, sur nos contrées. La plus grande difficulté, la seule peut-être vraiment sérieuse, c'est d'arriver à un couple unique, source de toute l'humanité subséquente. La philosophie est facilement notre alliée dans nos prétentions, mais la Préhistoire pure, ou plutôt la Préhistoire dominée par les idées évolutionnistes ordinaires ?

Ce n'est pas un livre tout récent que celui des RR. PP. SCHMIDT et LEMONNYER. (1) Mais il conserve toute son actualité. Tout n'y est cependant pas d'égale valeur : nous ne pouvons admettre, dans certains détails, le système d'exégèse que l'on applique là aux premiers chapitres de la Genèse, et nous sommes sûr que le P. Lemonnyer est trop bon juge pour n'avoir pas sourcillé l'une ou l'autre fois, en traduisant. Ce n'est d'ailleurs pas ce qui fait l'originalité de ce petit volume.

Le R. P. Schmidt expose, semble-t-il, ce que l'on peut dire de plus raisonnable, dans l'état actuel de nos connaissances, pour montrer encore une fois que la science et la foi se donnent la main. L'ethnologie vient à la rescousse quand la préhistoire n'a pu que poser des questions sans les résoudre toutes. « Il apparaît que la civilisation matérielle a eu réellement d'humbles, simples et même pauvres commencements, encore que le feu sacré d'une intelligence vraiment humaine y brille déjà. Naturellement, l'évolution intellectuelle a pu tirer profit de cette activité extérieure qui allait se développant toujours ; elle a pu gagner en habileté formelle ; elle a pu accumuler une quantité de connaissances particulières. Mais il n'existe pas de peuple, si primitif soit-il, qui ne présente, en toute réalité et vérité, une pensée et une activité spirituelles largement développées. Nous découvrons même qu'un certain temps après les premiers débuts de l'évolution des peuples, une zone commence à se former, dans laquelle une pensée d'allure irrégulière et procédant par bonds se met à développer jusqu'à une

(1) R. P. A. LEMONNYER. *La Révélation primitive et les données actuelles de la science*, d'après l'ouvrage allemand du R. P. G. SCHMIDT. Paris, Gabalda 1914.

Digitized by Google

hauteur surprenante de singulières et étranges conceptions. De façon beaucoup plus étendue encore, nous voyons une évolution analogue et représentant une dégénérescence, envahir le domaine religieux et moral. Naturellement, ce que nous trouvons au début de l'évolution, ce sont des formes d'une extrême et enfantine simplicité. Mais plus nous nous rapprochons de ce début lui-même, moins nous rencontrons d'absurdités et de déformations, plus nous découvrons d'éléments réellement purs et élevés... (1) »

Ainsi, d'après le R. P. Schmidt, qui est un de nos plus distingués ethnologues, l'ensemble des tribus Pygmées, Négrilles du centre africain, Andamanais, Semang de Malacca, Négritos des Philippines, Bochimans, représenteraient bien, actuellement,ce qu'a été l'humanité dans son enfance. Or, ces peuples tout-à-fait primitifs, sont susceptibles d'une vraie religion, avec connaissance d'un Etre suprême, d'un culte et d'une morale assez pure. L'évolution religieuse, en général, fut une régression ; du moins y eut-il envahissement progressif du champ de la conscience religieuse par ces pousses folles que sont l'animisme, le mânisme, la magie ; la mythologie astrale et le nationalisme religieux, à leur tour, conduisirent à la multiplication des dieux.

Tout cela est bâti sur la théorie des cycles culturels, d'après laquelle « la plus ancienne humanité, et dans le lieu même de son origine, aurait développé les premiers éléments de sa civilisation matérielle et spirituelle, qu'elle aurait ensuite emportés avec elle au cours de ses migrations dans les différentes parties du monde. » L'Asie, encore ici, est signalée comme point départ des migrations successives.

Le R. P. MAINAGE, (2) professeur d'Histoire des Religions à l'Institut catholique de Paris, s'est proposé « de coordonner, au point de vue religieux, les résultats acquis à la Préhistoire ».

Le livre est un peu touffu. Cela vient de ce que l'auteur s'est cru obligé de répéter quantité de notions que d'excellents manuels ont vulgarisées ; et c'est une chance aussi pour la publication des « Religions de la Préhistoire » de coïncider avec celle des « Hommes fossiles ».

La méthode du R. P. Mainage unit harmonieusement le charme du conférencier et l'exactitude du savant. Ses principes sont excellents : partir des données archéologiques après les avoir vérifiées à nouveau ; en tirer les conclusions possibles ; recourir à l'ethnographie, là où quelque comparaison entre les Primitifs d'aujourd'hui et ceux d'autrefois peut se justifier ; éviter les constructions en l'air.

(1) P. 157 s.

(2) MAINAGE, *Les Religions de la Préhistoire*. L'âge paléolithique, Paris, Desclée ; Picard, 1921.

Digitized by Google

On commence par établir l'existence de véritables sépultures. C'est bien prouvé, contre M. de Mortillet. D'où il faut conclure que l'homme quaternaire croyait à une survivance par delà la mort, quelle que soit d'ailleurs l'idée qu'il ait pu se faire de cette survivance. « Il semble que l'homme ait conçu l'au-delà comme la continuation de l'existence d'ici-bas. Cette induction s'accorde avec les données à peu près universelles de l'Ethnographie, sans compter l'apport de certaines religions classiques de l'antiquité. » (1)

Y eut-il véritable culte des morts? On n'en voit aucune trace positive. Le culte d'ancêtres mythiques paraît tout aussi problématique. On a essayé d'interpréter certaines obscures représentations des peintures pariétales en fonction de décors pour cérémonies d'ancêtres, et les galets peints du Mas d'Azil ont été comparés aux *churinga* des Australiens. Le R. P. Mainage a raison d'être sceptique.

La sépulture est un signe de l'existence d'une religion dès le Paléolithique inférieur. L'art du Paléolithique supérieur nous permet de nous faire de la religion de ces temps reculés une notion plus précise. Pour le R. P. Mainage, l'art quaternaire possède, essentiellement, une valeur religieuse ; les artistes auraient rempli comme une fonction sacerdotale.

Il ne faut pas interpréter l'art pariétal par le totémisme. Il y avait, dès cette époque, des rites de chasse, au cours desquels on revêtait des déguisements anthropomorphiques ; la magie, avant tout, est intervenue ; l'horizon de la magie aura d'ailleurs été débordé par l'horizon plus vaste de la vie religieuse. Les animaux ont été l'objet d'un culte ; des figurines humaines, souvent féminines, ont dû représenter aussi des idoles.

« Au delà de l'archéologie », en se basant sur les travaux des ethnologues Lang, Schmidt, Mgr Le Roy, le R. P. Mainage croit que l'idée de Dieu s'est trouvée en ces couches inférieures de la civilisation.

L'étude du monde paléolithique conduit l'auteur à cette conclusion que nous signalons pour la troisième fois, que le courant d'émigration — contrairement à un certain courant civilisateur, que nous aimerions cependant limiter à l'art pariétal — alla de l'Orient à l'Occident.

Nous ne voulons pas quitter ce sujet sans rappeler combien excellentes sont les pages des abbés Breuil, A. et J. Bouyssonie publiées en 1912 dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*. Et nous demandons que l'on nous pardonne cette longue incursion dans un domaine un peu étranger, qui a paru transformer un bulletin d'Écriture-Sainte en un bulletin d'Histoire des Religions. Ce n'est pas toujours notre faute si l'axe de nos études paraît se déplacer. Il est hautement désirable dans ces circonstances, que la

(1) P. 185.

Digitized by Google

Science Préhistorique, qui est éminemment française, reste en même temps une science catholique.

PENTATEUQUE. — Nous devons confesser que notre embarras eût été grand s'il nous avait fallu donner, avant avril 1920, notre appréciation sur les articles publiés par M. TOUZARD dans le *Dictionnaire Apologétique* (1) et dans la *Revue du Clergé Français* (2) sur la question du Pentateuque. Si l'érudition de l'auteur méritait toute notre admiration, si beaucoup de ses solutions nous paraissaient justifiées, il nous semblait que, sur ce terrain toujours brûlant, M. Touzard s'avançait d'un pas bien ferme. Connaissant ses excellentes intentions, plusieurs se demandaient même si le distingué professeur de l'Institut catholique n'avait pas pris quelque assurance, avant de donner à ses idées cette publicité. Malgré tout, on a été très peiné de l'incident qui aurait pu jeter trop de discrédit sur l'œuvre si importante et si louable à laquelle M. Touzard a consacré son activité. Tout le monde, heureusement, a compris que, de faire un faux pas et de se reprendre immédiatement, cela grandit un savant catholique.

Nos lecteurs savent donc qu'un décret du Saint-Office du 23 Avril 1920 visait les articles précités et les trouvait de doctrine peu sûre. Il est de fait que le silence de l'autorité ecclésiastique, en l'occurrence, eût équivalu à laisser tomber en désuétude les décisions de la Commission Biblique sur le Pentateuque. Pour la portée du décret, voici, croyons-nous, les choses bien mises au point par Le R. P. Calès dans les *Recherches de Science Religieuse :* « Le décret du Saint-Office n'a pas besoin assurément de notre modeste apologie, pas plus que n'en ont besoin les réponses de la Commission biblique. Mais il est grandement désirable que nul ne se méprenne, surtout parmi les jeunes travailleurs, ni sur le sens de l'un et des autres, ni sur leurs conséquences. C'était moins, croyons-nous, une question strictement et directement doctrinale qui était posée à la suprême congrégation qu'une question d'ordre prudentiel. La réponse qui a été faite, — tout comme celles de la Commission biblique, — n'a eu aucunement en vue de dire le dernier mot sur le problème du Pentateuque. Mais celle-là et celles-ci ont tracé certaines limites, auxquelles elles ne jugent pas qu'on doive présentement passer outre. Ainsi que l'écrivait, paraît-il, un important correspondant romain à *l'Expository Times* (mai 1907, p. 381), si de nouvelles lumières viennent à montrer que ces limites, sur l'un ou l'autre point, peuvent ou doivent être

(1) J. TOUZARD, *Moïse et Josué*, article du *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, fasc. XV, col. 695-860. Paris, Beauchesne, 1919.

(2) *Moïse et le Pentateuque*, dans *Rev. du Clergé français*, sept. 1919 (T. XCIX) p. 321-343.

Digitized by Google

dépassées, rien n'indique, loin de là, qu'il n'en sera pas tenu compte. Mais ces lumières n'ont pas encore lui. Nous comprenons sans peine les préoccupations de zèle de ceux qui redoutent du scandale chez les hétérodoxes, comme aussi l'impatience de ceux qui aimeraient voir les études catholiques avancer rapidement dans la voie du progrès. Pourtant le spectacle même des errements parfois hors de vraisemblance des savants non catholiques, de l'esprit de mode ou des entraînements d'écoles qui amènent chez eux, au détriment du bien et de la paix des âmes, les plus incohérentes fluctuations, ne justifie que trop la prudente réserve et la sage lenteur des autorités ecclésiastiques sur des questions qui, si elles n'entrent pas directement dans le dépôt des doctrines révélées, en touchent au moins de près les abords et en intéressent les sources (1) ».

Ce n'est donc pas sans correctifs que nous signalons les résultats auxquels M. Touzard avait cru pouvoir s'arrêter dans sa critique des sources du Pentateuque.

1° « Non seulement on peut et on doit mettre Moïse au point de départ de la grande œuvre religieuse, morale, sociale, législative, nationale, que notre *Pentateuque* lui attribue, mais encore on peut et on doit le mettre au point de départ de l'œuvre littéraire que représentent les cinq premiers livres de notre canon, on peut et on doit lui attribuer une part dans leur composition. » (2) — On voit immédiatement combien cette formule, qui semble déterminer ainsi toute la part littéraire de Moïse, s'écarte de celle de la Commission biblique, réclamant pour Moïse une activité telle que le Pentateuque soit, en substance, son œuvre.

2° La théorie documentaire se présente avec des arguments impressionnants. — Nous pensons que c'est vrai, mais il faut trouver à cette théorie une formule qui la mette en harmonie avec l'authenticité mosaïque, sans que celle-ci doive payer tous les frais du compromis. Nous devons bien avouer qu'il y a là un grave problème à résoudre pour la critique catholique.

3° Si l'on entre dans le détail des documents généralement admis par la critique :

A) Le *Iahviste* et l'*Elohiste* représenteraient comme deux versions d'un document mosaïque fondamental, postulé à cause précisément de l'importance de l'œuvre de Moïse. — Évidemment, il faudrait ici de nouvelles précisions, pour nous dire jusqu'à quel point J et E ont respecté leur source et la rendent intégralement. Que ces deux documents ne représentent que fragmentairement l'œuvre de Moïse, nous l'admettrons volontiers.

(1) *Recherches de Science Religieuse*, Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament, par le R. P. *J. Calès* (Janvier-Avril 1921, p. 100).

(2) *Dict. Apol.* col. 751.

Digitized by Google

Ces deux documents auraient pris leur forme définitive respectivement au IXe et VIIIe siècle, et l'on expliquerait par là qu'ils se rapprochent, pour le caractère, de la littérature prophétique.

L'historien peut admettre les doublets et les traiter comme tels, quand il s'agit de traduire la littérature historique en termes d'histoire.

B) Le *Code sacerdotal*, dans sa partie historique, peut avoir comme point de départ un récit mosaïque. Mais les remaniements et additions seraient profonds. « Il faut se demander si l'auteur inspiré qui a fait ces additions a voulu, non seulement consigner une tradition, mais encore la prendre sous sa responsabilité, la faire entrer dans son enseignement. Au cas où l'on constaterait avec la certitude voulue que l'auteur sacré ne s'est pas prononcé, il y aurait à voir si l'on ne se trouve pas en présence d'un développement analogue à ceux qui se rattachent au genre midraschique, ou encore en présence d'un épisode relevant d'un autre genre littéraire. » (1) — On voit combien tout cela, possible *in abstracto*, devient gros de conséquences, quand on se met dans la situation concrète. La Commission biblique nous dirait qu'on ne peut recourir à ce procédé d'exégèse sans que des raisons sérieuses nous y forcent.

Quant aux *lois* du Code sacerdotal, un bloc assez considérable en pourrait remonter à Moïse, mais, en particulier pour ce qui regarde le rituel, il y aurait eu des accroissements nombreux au cours des siècles. — Il faut certes concéder à M. Touzard cette facilité avec laquelle un rituel s'enrichit sans cesse ; et il y a un travail très délicat, mais qui s'impose, à effectuer, pour distinguer l'âge des différentes ordonnances.

C) Le *Deutéronome*, dans sa rédaction actuelle, serait un document du temps de Josias (?). Cependant, Moïse aurait donné un rappel de la Loi dans les plaines de Moab, et ainsi la nouvelle législation remonterait aussi, à sa façon, à Moïse. — Cette solution est certainement très large. Cependant, il ne faut pas oublier, que, pour le Deutéronome, le P. Hummelaüer avait déjà jalonné les chemins aux théories critiques.

D) Il faudrait enfin donner une place à part, dans l'œuvre mosaïque, et en revendiquer plus âprement l'authenticité, au *Décalogue* et au *Code de l'Alliance*.

Sur ces bases critiques, et c'est ici la partie la plus intéressante et la plus fouillée de son travail, M. Touzard, pour la première fois dans le camp des travailleurs catholiques, a essayé de fonder une histoire d'Israël ancien. Suivant le décret du Saint-Office, l'édifice n'est pas assez solide, et trop de matériaux traditionnels sont sacrifiés. L'essai

(1) *Ibid.* col. 753.

Digitized by Google

n'en est pas moins à retenir. l'effort à louer, et tout, dans ces pages, n'est pas condamnable.

Il faut donc désirer que l'œuvre soit reprise, et tout fait prévoir que, lorsqu'elle le sera, elle sera menée à bonne fin. Les portes laissées ouvertes par la Commission biblique aux méthodes critiques, dans l'analyse du Pentateuque, condamnent désormais toute *Histoire Sainte* qui ne serait pas écrite par un historien de métier, joignant, à l'esprit catholique, une exacte connaissance des sources. L'esprit catholique tout seul ne suffit pas, ni les bonnes et audacieuses intentions, pour que l'on ose s'attaquer à pareille besogne. M. Touzard reste toujours le savant qualifié à qui nous laisserions notre confiance.

LES PROPHÈTES. — Si, suivant l'épigramme connue, Jérémie s'est lamenté sur maint de ses traducteurs, cette fois, il a rencontré le traducteur le moins indigne de lui qu'on pût imaginer. Le R. P. CONDAMIN nous donne, dans les « *Études bibliques* », une traduction et un bref commentaire du Livre de Jérémie. (1) Que de fois, en feuilletant *le Livre d'Isaïe,* du même auteur, dans la même collection, nous avons regretté que les notes de critique littéraire et historique ne soient pas plus nombreuses. Sans développer cette partie autant que nous l'aurions souhaité encore, le *Livre de Jérémie*, cependant, satisfait davantage notre légitime curiosité. Et après tout, nous sommes mal venus de faire ce reproche à un auteur qui réussit si excellemment ce qu'il a voulu réaliser.

L'Introduction renferme l'essentiel de ce qu'on est en droit de lui demander : une description du temps de Jérémie, une étude sur l'ordre chronologique de ses prophéties, une autre sur le texte et les versions, un exposé de la Théologie du Prophète. Puis, le R. P. Condamin pose les principes de strophique et de poésie qu'il appliquera au cours de la traduction. On connaît suffisamment les idées de l'auteur sur ce sujet, pour que nous puissions nous y arrêter. Nous tomberions volontiers d'accord avec lui sur tout, excepté sur cette malheureuse règle de l'*inclusion*, que nous jugeons être maniée avec trop de rigidité. Que le mouvement tout spontané de la poésie amène à répéter certains mots, à lier par des procédés les strophes, le R. P. Condamin l'a bien démontré, mais qu'il faille mettre ces procédés tellement en relief dans la traduction, par la typographie, nous ne pouvons le penser. Trop insister gâte quelque chose à cet exquis balancement, si nuancé et si subtil, que produit dans notre âme le rythme de Jérémie. Qu'on nous pardonne cette critique qui vient d'un excès d'admiration pour l'auteur. La traduction du R. P. Condamin est si jolie et si forte, si vive et si colorée ; elle laisse si bien

(1) P. A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie*, traduction et commentaire. Paris, Gabalda, 1920.

Digitized by Google

sentir la saveur de l'original que, sans y penser, on retraduit le tout en impressions de poésie hébraïque. Qu'on nous permette de lire une petite pièce, sans choisir :

Je regardai la terre : elle était vide ;
les cieux : ils étaient sans lumière.
Je regardai les monts, et je les vis trembler ;
et toutes les collines s'ébranlaient.

Je regardai : il ne restait point d'homme ;
tout oiseau du ciel avait fui.
Je regardai : la campagne, un désert !
toutes 'les' villes détruites par Iahvé,
par sa colère ardente !
(JÉR. IV, 23-26.)

Sur Jérémie encore, signalons une délicieuse brochure du R. P. LEMONNYER, (1) publiée par la « *Société d'études religieuses* ». C'est le second d'une série de « Portraits bibliques », qui avait débuté par « Moïse ». La psychologie du prophète y est parfaitement tracée, avec délicatesse et pénétration.

Nous avons une dette de reconnaissance envers M. Tobac, maintenant professeur d'Écriture-Sainte à l'Université de Louvain. M. Tobac est de ceux qui songent que les travailleurs isolés, en ces temps où l'on multiplie par un coëfficient respectable les prix de librairie, sont fort à plaindre, et qui font encore des hommages d'auteur. Que l'on veuille croire d'ailleurs que la reconnaissance n'a aucune influence sur le bien que nous pensons et que nous avons à dire de son travail.

Dans un ouvrage intitulé « *Les Prophètes d'Israël*, » M. TOBAC (2) étudie les prophètes du Canon hébreu. Le T. I renferme une Introduction générale au Prophétisme en Israël ; les prophètes orateurs, c'est-à-dire les prophètes d'action des livres historiques, Samuel, Élie, etc. ; les six petits prophètes premiers en date. Le deuxième volume (T. II et III) est consacré à Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et à six petits prophètes.

M. Tobac a fait un compromis entre l'Introduction à la littérature, comme la concevait le manuel de Driver, qui a fait fortune, et le Commentaire avec notes historiques. « Nous n'avons voulu faire, dit-il dans sa préface au premier volume, ni strictement une Introduction

(1) LEMONNYER, *Portraits bibliques : Jérémie*, dans la collection de la « *Société d'études religieuses*, » Bruxelles, 5, Rue Leys ; Paris, 3. Rue de Luynes, etc.

(2) E. TOBAC, *Les Prophètes d'Israël*, t. I, Lierre, Van In et Cie, 1919 ; t. II et III. Malines, Dessain 1921.

Digitized by Google

aux livres prophétiques, ni uniquement un Commentaire suivi. Nous avons essayé de réunir, d'une façon simple, méthodique et claire, tout ce qui pouvait faciliter la lecture intelligente et l'étude scientifique des Prophètes. Situer les livres prophétiques dans leur cadre chronologique, replacer leurs auteurs dans leur milieu historique, examiner à l'occasion l'authenticité de leurs écrits, faire ressortir les caractères marquants de leur personnalité et de leur œuvre, recueillir leur témoignage sur les institutions religieuses d'Israël, accorder une attention toute spéciale à leurs prédictions relatives aux temps messianiques, tel est, dans ses grandes lignes, le but que nous nous sommes proposé ».

Ce n'est pas banal du tout de réaliser pareil but, et le meilleur éloge à dire du livre de M. Tobac est qu'il donne ce qu'il promet ; et même parfois au-delà de ce qu'il promet, comme dans ces notes de tout point excellentes sur l'Emmanuel ou le Serviteur de Iahvé. Il nous fallait ce livre de vulgarisation scientifique ; personne ne pouvait mieux l'écrire que le savant auteur formé à l'école de M. Van Hoonacker et initié, par de longues années de professorat au séminaire de Malines, au grand secret de mettre à la portée des lecteurs simplement intelligents les lumières de la science exégétique.

Que l'on ne soit pas d'accord avec l'auteur pour toute et chacune de ses opinions, c'est nécessaire, mais cela même constitue un mérite de son livre, car c'est dire qu'il pense par lui-même et fait son choix (judicieux toujours) entre les opinions ; l'ensemble est net et fortement tracé.

GÉNÉRALITÉS.— On sait que M. BRASSAC (1), en collaboration avec M. Ducher, son collègue dans l'enseignement de l'Écriture-Sainte au Séminaire Saint-Sulpice d'Issy, ont récemment transformé la partie du *Manuel Biblique* de M. Vigouroux qui traitait de l'Ancien Testament. Les mêmes mérites que l'on a généralement reconnus au travail que M. Brassac avait entrepris sur le manuel, section du Nouveau Testament, il faut les reconnaître à l'édition présente. Les mêmes mérites, et parfois aussi le même défaut, qui tient à la méthode même que l'on a voulu suivre. Il y a quelquefois superposition d'idées, et non refonte. Citons un exemple : en thèse, on abandonne le concordisme pour la Genèse ; en fait, ce même concordisme reparaît dans l'une ou l'autre explication de détail. Bref nous aimerions d'entendre plus souvent la pensée personnelle de M. Brassac. Ce manuel restera et doit rester classique dans les séminaires. Il occupe d'ailleurs, en fait, une position unique parmi tous les autres manuels similaires.

(1) VIGOUROUX, BACUEZ et BRASSAC, *Manuel biblique*, Ancien Testament, t. I, *Introduction générale, Pentateuque ;* t. II, première partie, *Les livres historiques à l'exception du Pentateuque ;* deuxième partie, *les livres didactiques et les livres prophétiques*. Roger et Chernoviz 1917-1920.

Digitized by Google

Comme manuel d'Introduction à l'Étude de la Bible, M. VANDERVORST (2), aujourd'hui professeur à l'Université de Louvain, a publié *Israël et l'Ancien Orient*. C'est une histoire d'Israël, écrite d'après les documents extra-bibliques. Toute la bibliographie récente a été bien dépouillée et utilisée. On doit dire beaucoup de bien de ce livre, qui commence une activité scientifique pleine de promesses. Il donnera une juste idée de la situation d'Israël au milieu des peuples orientaux ; on y trouvera quantité de renseignements auxquels on n'a accès que très difficilement, étant du ressort varié de nombreuses spécialisations. Puissent ceux qui croient, sans une préparation suffisante, pouvoir écrire autour de l'Ancien Testament, prendre d'abord, dans ces pages de M. Vandervorst, le contact nécessaire avec les problèmes actuels.

Lucien CERFAUX.

Tournai, 12 septembre 1921.

---

(2) J. VANDERVORST, *Israël et l'Ancien Orient*. Bruxelles, Dewit, 1915.

Digitized by Google

BULLETIN D'HISTOIRE FRANCISCAINE

Habent sua fata libelli !

Le précédent bulletin, composé de deux cents pages de copie environ, envoyé à la direction en juillet 1914, n'a pas vu le jour mais bien le feu, et il a été réduit en cendres, le 17 février 1918.

La présente gerbe, recueillie comme celle de Ruth après les moissonneurs de Booz, aura peut-être l'unique avantage de réunir le passé au futur.

Le R. P. René de Nantes a raconté, dans une charmante brochure pleine d'émotion, ce qu'était devenu Couvin pendant la guerre, Couvin qui fut le siège de la direction de nos *Études* de 1903 à 1914 (*Souvenirs et impressions. Couvin pendant la guerre. Lettres au T. R. P. Provincial.* Paris. 1919, in-8 de 100 pages).

Ce travail a été le chant du cygne de l'auteur. Le R. Père René est mort subitement le 28 mars 1921 à Reims, où il venait de prêcher le Carême à la cathédrale. Il était né le 15 mars 1859 et s'appelait dans le monde Charles Guérin. Il avait revêtu l'habit fransciscain le 8 septembre 1876.

Ancien directeur de nos *Annales Franciscaines,* fidèle collaborateur de nos *Études*, dont il assuma la direction de 1912 à 1914, auteur spirituel très goûté, historien rempli d'enthousiasme, orateur plein de feu, le P. René laisse un grand vide parmi nous, et nous tenons à saluer ici chrétiennement sa mémoire vénérée.

Digitized by Google

I. Bibliographie et critique.

1. Dans la *Miscellanea franc.*, vol. XI (1909), fasc. II, p. 51, notre confrère le P. Édouard d'Alençon nous fait connaître un très intéressant essai de *Bibliotheca scriptorum Ord. Min. Cap.* dû au P. Jean de Bordeaux et publié sous le titre *Scriptores ecclesiastici Ordinis Fratrum Minorum Capucinorum*. Impressum Burdigalae, anno 1640, in-8 de 15 pages d'impression.

Cet auteur reçut l'habit le 13 décembre 1624 et mourut en 1650. En 1649 il préparait une seconde édition de son travail. On lui doit un livre sur la langue hébraïque.

L'exemplaire unique connu du petit ouvrage du P. Jean de Bordeaux est au couvent des Capucins de Lucerne.

Dans une note du même article le P. Édouard présente ce petit livre des *Scriptores* comme le premier essai de *Bibliotheca Franciscana* séparée. Le R. Père doit connaître aussi Henri Willot (1589) dont la Mazarine possède un exemplaire et qui est de la fin du XVIe siècle, sans parler naturellement de la 3e partie du gros volume de Rodolphe de Tossigniano (1586) qui mentionne déjà les Capucins.

2. Dans un article de *Neues Archiv.*, t. 33 (1908), p. 97 et s., M. O. Holder-Egger signale un ms. du Vatican, lat. 3822, contenant des prophéties des XIIIe-XIVe siècles, et particulièrement, fol. 15 : *Revelatio mirabilis super statu tocius ecclesie et precipue super hiis que contingere debent in diebus Minorum et Predicatorum.*

3. Même revue, id., p. 113-117, Étude sur un texte d'ordre prophétique rapporté par Fra Salimbene. Cf. *Mon. Germ. Script.*, t. XXXII, p. 544.

Les prophètes à cette époque n'étaient pas très rares dans l'Ordre des F. M. A preuve ce Jean de Roquetaille dont la Bibl. nat., Paris, lat. 7371, intitulé *Liber vade mecum in tribulatione ;* dans ce texte (inédit) composé en 1353, Jean de Roquetaille prophétise l'Antéchrist (à cela rien d'étonnant) et le schisme d'Occident qui n'arriva qu'en 1378.

4. Fr. José Maria de Elizondo menor capuchino. *La Legenda de San Francisco segun la version catalana del « Flos sanctorum ». Fragmentos y notas seguidos de unas Coplas de Fr. Ambrosio Montesino en honra de San Francisco.* Barcelona, Giro, 1910, in-8 de 47 pages. Extrait du numéro extraordinaire de la *Revista de Estudios Franciscanos* (avril-mai 1910). Le texte catalan ici publié est celui de la Légende dorée de Jacques de Voragine. L'auteur publie ce texte d'après le ms. Esp. 44 (127) de la bibl. nat. de Paris ; il indique les variantes fournies par le ms. 21-2-18 de la bibl. universitaire de Barcelone, le ms. N-III-5 de la bibl. de l'Escurial, et un

Digitized by Google

ms. du musée épiscopal de Vich et les différentes éditions imprimées. Le P. José Maria ne semble pas croire qu'il faille absolument reporter la composition de cette Légende jusqu'après 1263, date de la biographie écrite par S. Bonaventure. Les miracles tirés de l'œuvre du séraphique docteur et ajoutés à la Légende de S. François dans le *Flos sanctorum* ne se trouvent pas dans les versions catalanes et dans deux mss. latins (ms. 105 de la cathédrale de Barcelone et ms. 69 du musée épiscopal de Vich) signalés par le P. José Maria (p. 18). Il y aurait donc lieu d'avancer un peu la date de composition de la Légende de S. François insérée dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine.

Rappelons que notre confrère le P. Ephrem Baumgartner (*Arch. fr. hist.*, 1909, p. 17-31) a rapproché de S. Bonaventure un certain nombre de passages de Jacques de Voragine.

En fin de sa brochure (p. 41-43) le P. José-Maria a réédité une chanson de Fr. Ambrosio Montesino, observant, tirée d'un incunable non mentionné par Wadding (*Scriptores*, 1650, p. 16) et décrit par D. Placido Aguilo dans sa brochure *Apuntes bibliograficos acerca de cuatro incunables espanoles desconocidos* (Barcelona, Giro, 1888).

5. Il est juste de mentionner ici l'article de critique du P. Ephrem Baumgartner, *Arch. fr. hist.*, t. V (1912), p. 210-236, *Die Franziskuslegende des Jakobus de Voragine ord. praed.* Le P. Ephrem affirme nettement que cette Légende de la *Legenda aurea* est bien de Jacques de Voragine ; elle aurait été composée vers 1264 et avant 1288. Jacques de Voragine mourut en 1292. Or on la trouve dans un ms. de la bibl. d'Einsiedeln, daté de 1288.

Le P. Ephrem réédite le texte latin, p. 224-236, d'après six mss.

II. Biographies de S. François d'Assise.

6. *San Domenico e la sua Leggenda in rapporto a Dante*, par Luca Claudio. Molfetta, G. Panunzio, 1910, in-8 de XVIII-146 p. Malgré ses apparences, ce livre n'est point une œuvre scientifique. Le but de l'auteur est de montrer l'évolution de la légende de S. Dominique.

M. Luca Claudio compare surtout S. François et S. Dominique ; il ignore un peu la littérature franciscaine. Ses préoccupations sont surtout de trouver à Dante des précurseurs et d'essayer de prouver combien le grand génie est peu original. Cf. *Arch. stor. ital.* Firenze, janvier 1913, p. 199-200.

7. *Saint François d'Assise et l'art de la renaissance italienne* par Robert Refoulé, Orléans, Gout, 1913, in-8 de 30 pages. Extrait des *Mémoires de la Société d'Agriculture, Sciences, Belles-Lettres et Arts d'Orléans*. L'auteur recherche quelles ressources nouvelles la révélation franciscaine « offrait aux artistes et par quelles voies

Digitized by Google

intermédiaires elle fut apportée, comment sa splendeur se manifesta en apparence presque soudainement dans les fresques de Giotto pour être ensuite communiquée à tant d'églises d'Ombrie et de Toscane par ses disciples et ses imitateurs ».

Jusqu'à S. François, l'artiste devait se soumettre à des canons très étroits, il avait à obéir aux règlements du clergé et des conciles, il n'exprimait guère que la tristesse ou l'angoisse ou la crainte religieuse.

Par son influence S. François émancipa l'art de la tutelle de traditions trop rigoureuses et les exigences d'un symbolisme officiel trop rigide ; il le fit original, varié, sincère, et le ramena à l'imitation de la nature.

L'auteur nous dit quelques bonnes choses, mais il nous parle des *Temporels* par opposition aux *Spirituels ;* il nous cite le *Livre de la Conformité* (p. 18).

L'influence franciscaine sur l'art se transmit surtout par les *Meditationes vitae J. C.* et les mystères. Tout l'art de la Renaissance, cependant, ne relève pas de S. François ; cette révolution a aussi des causes techniques et politiques.

8. *Life of S. Francis of Assisi* par le R. P. Cuthbert, O. S. F. C., Avec treize illustrations, Londres, Longmans 1912, in-8 de IX-453 pages. Je pense très sérieusement que la publication de ce volume est un véritable événement pour la littérature religieuse en Angleterre. Toutes les biographies de S. François, ou presque toutes, de l'autre côté du détroit, sont imprégnées d'erreurs historiques ou théologiques.

La qualité du présent auteur nous est un sûr garant de son orthodoxie.

Il nous est agréable d'ajouter qu'outre Manche, le P. Cuthbert jouit d'une très haute réputation d'écrivain. Il est regardé comme un des principaux littérateurs religieux et son influence est considérable. Une « Vie de S. François » écrite par lui est une très bonne aubaine.

Je n'ai point à résumer cette « Vie » pour les lecteurs des *Études Franciscaines*. Cette vie est connue. Le P. Cuthbert la dramatise et la poétise par sa langue si riche ; il lui donne un relief considérable ; tous ses chapitres sont vivants et parlants. Les illustrations présentent elles aussi, un caractère de nouveauté. Ce ne sont pas les clichés habituels de ces sortes de livres, mais des vues de paysages d'anciens monastères, qui permettent mieux au lecteur de reconstituer les scènes racontées.

Le mérite littéraire me semble par dessus tout distinguer cette *Life of S. Francis*. Elle est également très au point dans ses conceptions historiques. D'après le P. Cuthbert la biographie définitive de S. François est toujours à faire (en anglais s'entend) ; cependant, ajoute-t-il, dans l'espoir d'y atteindre, ce présent livre est publié (p. V). Examinons les particularités du livre du P. Cuthbert.

Digitized by Google

Tout d'abord l'auteur ne souffle mot des légendes qui accompagnent le récit de la naissance du petit Bernardone. En cela je l'approuve.

Le P. Cuthbert paraît adopter sans discussion l'origine lucquoise des Bernardoni (p. 13). Au sujet de l'origine provençale de Pica, il ne parle point de la *Chronique de Grancey* connue sous le nom de Roue de fortune (Cf. *Études franciscaines,* t. X, p. 449, et L. Delisle, dans *Hist. littér. France*).

Il place au 24 février 1209 (et non au 12 octobre 1208) la date de la conversion finale du Saint (p. 48). Cf. *Arch. franc. hist.*, t. II (1909), p. 181-196, article du P. Robinson.

Il juge assez librement le caractère d'Innocent III. Ce pape avait-il tort ou raison de penser que le pouvoir temporel fortifierait le S. Siège dans sa mission spirituelle? Tout est admissible. Au moins son attitude envers les hérétiques contraste avec la rigidité de certains évêques (p. 79). Eut-il la vision des réformateurs nécessaires? C'est encore très possible (p. 81).

Au sujet du loup de Gubbio (p. 164), le P. Cuthbert accorde davantage de croyance au récit connu, et cela à cause d'un texte de la *Passio S. Verecundi* (*Misc. franc.*, t. X., p. 6-7) et de la tradition orale toujours vivante à Gubbio *(Gubbio,* par L. Mac Craken, p. 283).

La nouvelle phase de la vie de S. François qui s'ouvre en 1217 est bien décrite par le P. Cuthbert (livre III, ch. I, p. 198). Les Frères se multiplient ; ils ne peuvent plus vivre dans de simples ermitages ou *loci ;* les études commencent à s'imposer; une crise se prépare qui tend à faire dévier l'Ordre du côté du monachisme ancien. La crise deviendra aiguë en septembre 1220 au moment du retour d'Egypte (p. 241).

Le livre du P. Cuthbert est particulièrement plein d'intérêt, en ce sens qu'il nous indique la façon dont un Anglais du XXe siècle — et le P. Cuthbert est très Anglais et très XXe siècle — dont un Anglais juge de nos jours la personnalité de François d'Assise. Les F. M. anglais au XIIIe siècle furent très avancés dans la compréhension de l'esprit séraphique ; ils travaillèrent, de plus, fortement à lui donner un caractère d'ami de la science.

Le P. Cuthbert voit surtout en S. François l'amant de l'idéal, l'idéaliste de l'amour et surtout le héraut de la Pauvreté. Il définit bien la nature du « supérieur » dans l'Ordre, en indiquant que ce doit être « une mère qui gouverne son intérieur » et non pas un seigneur (p. 203). Aux primitifs chapitres généraux, qui étaient aussi des retraites spirituelles, même les novices (1) y prenaient part (p. 201, 202). Dans l'esprit de S. François la désobéissance est une déloyauté à la vocation (p. 204).

En ce qui regarde l'indulgence de la Portioncule, le P. Cuthbert

(1) Le noviciat ne fut institué qu'en 1220.

Digitized by Google

en admet naturellement l'authenticité. Il en place la concession en 1216 (p. 192). A la fin de son livre (p. 404-411), il établit à ce sujet une discussion en règle. De la concession de l'indulgence nous avons une preuve officielle, une preuve populaire.

La preuve officielle réside dans le triple témoignage de 1277 recueilli : 1. de la bouche de Benoît d'Arezzo, compagnon de S. François, qui tenait son récit de Frère Massée; 2. de Giacomo Coppoli répétant ce qu'il tenait de Frère Léon; 3. de Pietro Zalfani qui fut présent à la publication de l'indulgence.

La preuve populaire réside dans le témoignage du général Bonagrazia, un non spirituel, qui défend en 1280 de faire recette d'argent à la Portioncule le 2 août, dans l'attestation d'Ubertin de Casale qui gagna l'indulgence en 1284 ou 1285 et dans le récit de Michel de Spello, récit, vrai ou faux, mais qui atteste du moins la croyance publique.

Le silence des historiens, enfin, s'explique par une question de tactique : S. François, dans un esprit de paix, ne voulut point trop faire de bruit autour de l'indulgence : trop de prélats ne la regardaient pas d'un œil favorable.

Les efforts du P. Cuthbert pour retrouver le texte de la règle primitive approuvée verbalement par Innocent III en 1209, ont produit ses pages les plus originales (Appendice I, p. 393-403). Il pense avec raison que le fond est passé dans la *Regula prima* de 1221 ; mais il va beaucoup plus loin que Boehmer (*Analecten,* 1904, in-8, p. LIV et 27), et il précise (1). Examinant tout ce qui a caractère d'ordonnances capitulaires, d'avertissements contre certains dangers, de décret pontifical, tout ce qui concerne les clercs pris comme distincts des frères lais, ou regarde l'Ordre comme déjà très répandu, le P. Cuthbert rejette tous les passages revêtant ces caractères et ne regarde comme primitif que le reste seul, à savoir : Le prologue — Le ch. I — Le ch. II. *Si quis divina inspiratione... recipiatur ab eis — Si vult et potest spiritualiter... pauperibus studeat erogare — Et omnes fratres vilibus... in domibus regum sunt.* — Ch. V. *Omnes fratres non habeant aliquam potestatem... voluntarie serviant et obediant in vicem. Haec est vera et sancta obedientia D. N. J. C.*— Ch. VII. *Et Fratres qui sciunt laborare...sicut alii fratres.* — Ch. IX. *Omnes fratres studeant... vadant pro eleemosynis.* — Ch. XI. *Et omnes fratres... servi inutiles sumus.* — Ch. XIV — Ch. XIX — Ch. XXI — Ch. XXIII. *In nomine Domini rogo omnes fratres... et reponant haec* (probablement primitif) — *Gloria Patri,* etc.

L'appendice IV, p. 419-423 est consacré à l'examen des opuscules de S. François. L'auteur ne s'écarte pas sensiblement du jugement

(1) Une traduction française de ces pages a paru dans nos *Études Franciscaines*, t. XXIX (1913), p. 140-153.

Digitized by Google

des PP. de Quaracchi, il reconnaît l'authenticité du Cantique du soleil. Mais où prend-il que Boehmer omet l'*Officium Passionis* dans ses *Analekten ?*

Et la *Legenda 3 Sociorum,* qu'en pense le P. Cuthbert? Elle n'est pas postérieure à 1270, car elle ne dit mot de la Portioncule. Mais le P. Cuthbert ne peut se décider à savoir si les *3 Soc.* se servirent de la première partie de *2 Cel.* ou si le Celano de 1247 est postérieur à la *Leg. 3 Soc.* (p. 431-434). Au moins aurait-on pu mettre en relief que cette *Leg. 3 Soc.* est peu postérieure au chapitre de 1244 qui en ordonna l'exécution.

Quant au *Speculum Perfectionis*, nous n'en possédons pas encore le texte original et primitif pur ; l'édition actuelle de Sabatier est une compilation postérieure comme celle de L. Lemmens. Mais nous pouvons toujours les regarder comme des documents du début du XIVe siècle.

Enfin, quant à la *Regula Fratrum et sororum de poenitentia* connue par le ms. de Capistrano, trouvée par le professeur V. de Bartholomaeis et p. p. M. Sabatier, le P. Cuthbert la regarde non comme la règle primitive, mais comme une révision de la règle primitive (p. 412-416). Cette règle primitive imposait le renoncement à toute richesse superflue ; or la règle de Capistrano substitue à cette prescription la défense de prêter le serment féodal.

Le P. William a inséré un long compte rendu très élogieux (avec quelques légères critiques) de la *Life of S. Francis* dans les *Franciscan Annals* de décembre 1912, p. 365-570.

9. *La Légende de S. François d'Assise* d'après les témoins de sa vie, par Georges Lafenestre, Paris, Piazza, 19, rue Bonaparte, (1912) in-18 jésus, de 324 pages. Texte orné de cadres, lettres, initiales et fleurons de A. Giraldon. La couverture porte ce titre : *Vie et Légende de saint François d'Assise.* A la suite de M. Sabatier, de Thode et de Jœrgensen, M. Lafenestre a voulu écrire sa biographie de S. François, et il a pris pour base de son œuvre les deux Vies de Celano, le *Speculum perfectionis*, les *Actus*, la Légende des Trois Compagnons (éd. Marcellino-Domenichelli) c'est-à-dire la plus imparfaite et les Fioretti ; puis il a cherché à écrire non un travail d'érudition, ni une étude critique, ni un essai de synthèse religieuse ou philosophique, mais un ouvrage qui ne serait que le reflet des paroles des contemporains du saint d'Assise.

Nous avons donc là un récit tout à fait simple, naïf, à tournure volontiers archaïque et sans prétention. Il ne faut chercher dans ce livre que souci hagiographique et non point critique. Ainsi l'auteur a l'air (p. 18 et 19) de nous avancer que les mémoires de Celano et de Frère Léon nous ont été complètement restitués par Sabatier. Voilà qui fera sourire M. Sabatier lui-même. Chacun sait qu'à propos du *Speculum Perfectionis* l'œuvre de M. Sabatier a plutôt été néfaste

Digitized by Google

puisqu'elle a consisté à placer à l'année 1228 et à attribuer au Frère Léon une compilation qui n'est que du début du XIVe siècle, et M. Lafenestre convient lui-même de ce dernier point.

L'ensemble du volume, du reste, est une suite de traductions de ces sources. Nous aurions voulu y voir dominer davantage le récit de Celano qui est bien l'évangéliste de saint François. Pourquoi avoir aussi passé sous silence le document capital des *Opuscula* alors surtout que Boehmer (1904) et Quaracchi (1904) en ont donné une édition qui ne fait du reste pas oublier celle de Luc Wadding (1623).

En quel « témoin de sa vie » M. Lafenestre a-t-il rencontré l'épisode de l'ange relatif à la naissance de S. François ?

10. F. P. Calamita. *La Persona di S. Francesco d'Assisi. Note d'antropologia.* Bitonto, N. Garofalo, 1912, in-8 de XI-303 pages. S'il faut croire le traditionnel papillon qui accompagne ce volume, l'éditeur publie un ouvrage s'attaquant aux personnalités les plus en vue dans le monde scientifique et nous livrant une étude absolument nouvelle sur la psychologie de S. François.

C'est un fait certain que pour la première fois en Italie, nous rencontrons là une pénétrante analyse de l'âme du Petit Pauvre d'Assise.

Résumons le volume. C'est avant tout, ne l'oublions pas, des « notes d'anthropologie ».

Pour connaître la personnalité de S. François, il faut connaître : 1. sa conscience; 2. ses sentiments.

I. *Sa conscience.* S. François n'est point un fou, ni un malade, ni un hystérique. Il est au contraire intelligent d'une manière remarquable, et il s'adapte merveilleusement aux formes de la vie sociale ou publique.

A tout point de vue sa conscience est normale.

Elle est normale *dans son intensité.* Elle n'est ni atrophiée, ni hypertrophiée. S. François n'est ni un idiot, ni un exalté. Il n'a point d'idées morbides dans le cerveau, point le délire de la persécution. Il n'est point hypocondre, sa joie est alerte sans se montrer effrénée. Son impressionnabilité est vive, mais il fuit le mensonge ; il n'est point aigri, ni mécontent de son sort. Il a une juste notion de soi et de ses rapports avec le prochain, une appréciation exacte de sa personnalité, et de son milieu qui doit être épuré et grandi par l'idée de pauvreté, il s'est créé une évaluation eurythmique des choses.

Cette même conscience de S. François est normale *dans sa durée.* Il n'y a pas chez lui de discontinuité de conscience. On a voulu dénicher en lui des contradictions. Ces contradictions ne sont qu'extérieures, ou plutôt qu'apparentes ; elles ne se rencontrent tout au plus que dans la superposition des faits de sa vie. Elles ne se trouvent nullement dans les principes intimes de ses actes. Il y a progrès chez S. François ; mais au centre de ce développement rationnel et normal, le moi statique reste le même.

Digitized by Google

II. *Les sentiments*. Le sentiment est le thermomètre des manifestations de la faiblesse mentale : le sentiment, le sens peut être absent, atrophié ou exalté. Rien de ces faiblesses chez S. François.

A. Le *sens intellectuel,* chez lui, ne pèche ni par excès, ni par défaut. On ne peut traiter S. François d'esprit non cultivé. Il n'était pas un intellectualiste, mais il avait le goût des choses pratiques.

Quand on veut le faire passer comme un ennemi de la science, il faut entendre modérément cette expression. Chez lui sa conduite vis-à-vis de la science n'est pas l'effet d'un retard mental, mais bien la preuve d'une intelligence parfaitement coordonnée.

B. Le *sens moral,* chez S. François, est bien équilibré. Il n'est ni scrupuleux, ni obtus. Sa vie est douée d'une grande force de beauté : S. François poursuit son but ascétique avec tempérance, avec joie et un sens très pratique.

C. Le *sens esthétique* est très développé en S. François. Le Poverello perçoit fortement la poésie de l'univers ; il la manifeste par son activité poétique et musicale. Et ce sentiment est d'une nature profondément religieuse. S. François n'est nullement un panthéiste. Sa mystique part des créatures, mais elle va à Dieu par la double voie de la pénitence et de la prière.

Ce sentiment n'est point celui d'un fou ou d'un déséquilibré, il n'est point uniforme ou ankylosé, mais au contraire très varié et multiforme.

D. Et le *sentiment de la nature*, le sens de la vie ! Quelle commotion de joie devant le créé, quel amour fort porte François vers lui !

François n'était pas un philosophe, mais il était un sage. Il n'avait aucune idée subjective des choses ; il n'est point allé les contempler avec une idée préconçue en tête. Mais le voilà qui découvre la nature ! C'est de l'intuition, il la voit, il la trouve belle et songe à la beauté de celui qui créa tant de beautés !

Saint François a été un grand impressionniste, un poète vrai et magnifique, sans le savoir ; il n'a jamais construit de théorie sur l'univers, mais il a été un spectateur non pessimiste, il a eu une vue excessivement juste de la nature.

Aussi jamais ne trouverez-vous sans motif S. François en antagonisme contre lui-même, contre sa famille, contre les idées des siens, contre la société et ses exigences, contre l'humanité et ses besoins.

E. J'en arrive au *sens religieux*. Il est exquis, et fort en S. François.

Chez lui tout est pondéré dans la forme du sentiment religieux. François n'exagère pas la notion de Dieu : il n'est point fanatique. Il maintient dans leur vrai rôle ses relations avec Dieu : il n'est point superstitieux, il n'est point atteint de démonopathie.

Dans ce sentiment rien n'entre d'étranger, il n'y a en lui aucun apport hétérogène. La conversion du fils de Pierre Bernardone n'a

Digitized by Google

point une origine physiologique : vous ne diagnostiquerez en lui ni délire religieux ni imagination hystérique. Elle n'a point non plus une origine purement historique. On ne peut enfin l'attribuer à un passage du subconscient dans l'intime de l'âme.

Après ces deux chapitres, M. Calamita poursuit son analyse très pénétrante et subtile. Il étudie l'émotivité, la clasmophilie, la formation des stigmates, la volonté, la mentalité chez saint François.

Continuons de le résumer :

III. *L'émotivité*, ou puissance d'émotion. On a présenté le Saint comme l'homme des fortes passions. Il aurait été crapuleux (F. Tocco), ou libertin (Portigliotti), ou ambitieux, vaniteux et égoïste (R. Ritz).

La vérité est au contraire que François fut un tempérant, un humble. Il n'est point un cynique. C'est sincèrement et cordialement qu'il aime les créatures, les pauvres et les malheureux.

On peut dire que François est le plus grand éclat d'une conscience raisonnable et bien ordonnée. De là sa joie (sans timidité) ; de là sa courtoisie.

IV. La *Clasmophilie*. Ce mot nouveau signifie l'exagération de la défiance de soi-même, l'humilité exagérée qui procède d'un secret sentiment de vanité, la recherche morbide du mépris public.

De cet état d'âme, il n'y a en S. François que l'apparence et non la réalité. S. François est un pénitent chrétien.

La clasmophilie engendre une tristesse de mort, elle tue la raison, elle anémie. La pénitence chrétienne est la mère d'une tristesse légère, aimable et douce ; elle n'engendre point la mélancolie, elle ne rend point maniaque.

L'humilité chez S. François procède de son idée de Dieu. Il châtie son corps, mais pour s'affranchir de tout péché. Son anéantissement est le début ineffable de l'union mystique de son cœur avec Dieu. En ce sens il se sépare nettement des hérétiques. Son humilité devient un grand facteur social, contrairement à la clasmophilie qui est dissolvante. Son humilité régularise l'exercice de ses facultés et le rend fidèle à Dieu, tandis que la clasmophilie éloigne de Dieu tout en pratiquant les jeûnes, les abstinences et les macérations.

V. *Les stigmates*. La stigmatisation est un fait historiquement très certain. Comment l'expliquer ? Aucune solution d'ordre naturel ne suffit à solutionner ce problème. L'autosuggestion y est impuissante. De même tout influx sur le corps de la part de la volonté, de l'imagination ou de la méditation. Pareillement tout accident pathologique : œdème, hémorragie locale, privations consécutives à l'abstinence, au jeûne ou à la faim, exosmose, hypnose, arrêt du fluide sanguin, autosuggestion par idée fixe ou travail de l'imagination.

VI. *La volonté*. Qu'est cette faculté spirituelle en S. François ? En quel état fonctionne-t-elle ? En parfait état.

Digitized by Google

Il n'y a en elle ni caprice (excitation, exaltation) ni aboulie (dépression physiologique, psychique ou mystique). S. François n'est point un rebelle ; il est soumis à Dieu, à l'Église, à Pierre de Catane ; et dans sa volonté c'est le calme serein et joyeux qui règne et trône en maître. En même temps il se montre rempli du sentiment de sa personnalité, sans être scrupuleux, ni visionnaire.

Si l'on ne peut pas s'imaginer S. François comme un philosophe ou comme un législateur, ou comme un esthète, on peut affirmer qu'il possède à un haut degré le génie de la vie.

VII. *La mentalité* de S. François. Par mentalité, il faut entendre, d'après M. Calamita, une quadruple fonction : celle de la conception, du jugement, du raisonnement et de l'exposition ou manifestation extérieure des idées.

Or S. François : 1. n'est point l'homme d'une idée fixe et unique, il n'est point un maniaque ; 2. il existe entre ses idées et ses œuvres une profonde coordination. Il est prudent. S'il agit par sentiment, ce n'est point par suite d'un sentiment pathologique. Il n'est pas un incohérent ; 3. il est de plus et à la fois logique et original ; son esprit n'est en aucune façon amorphe, rempli de doutes, excentrique, il n'y a point en lui le *revival* d'idées précédentes ; 4. dans l'exposition de ses pensées, vous ne remarquerez point chez S. François de verbosité. Il est spontané, il est sincère, il est marqué d'une grande simplicité.

Tel est le résumé précis de la longue étude médicale (car c'en est une) de M. Calamita. L'auteur a voulu, d'un point de vue nouveau, venger la valeur personnelle du Saint contre les explications ineptes émises à diverses époques (depuis l'Alcoran des Cordeliers). Ces explications tendent à faire de François un anormal. Or, écrit avec justesse l'auteur, « le Saint, comme Saint, est sans doute un anormal ; mais ses déviations en dehors du type commun forment un champ si particulier que ce n'est pas le médecin mais le théologien qui peut juger ces différences. L'anomalie d'un saint n'est ni d'origine corporelle, ni de source psychique. Ce sont seulement ses rapports religieux qui l'élèvent au-dessus des circonstances courantes. Et ces particularités ne le jettent pas dans le champ de la pathologie, mais dans celui de la théologie ».

« Le saint, donc, n'est pas un anormal, dans le sens vulgaire de ce mot. C'est un anormal religieux dans la mesure qu'il réalise la perfection d'un groupe d'idées données » (p. 20).

Nous nous plaisons à louer la façon dont M. Calamita a conduit son travail. Peut-être aurait-il fallu remplir davantage le cadre tracé, par l'exposé de faits d'expérience. C'est là, croyons-nous, le point faible de cette attitude et nous le signalons avec d'autant plus de regret que l'auteur manifeste en critique historique, un grand bon sens. C'est avant tout à Celano qu'il s'attache.

Nous conclurons avec lui :

Digitized by Google

« Saint François a tiré du fond de son âme le merveilleux fil de laine dont il a tissé ses habits de pénitence, car il a senti fortement la parole de la Nature qui ne demande pas à l'homme de se réjouir et de se transformer pour un moment, mais veut le soulever grâce à la vertu du sacrifice, jusqu'à l'union parfaite avec ce Dieu dont dépendent le ciel, la terre, l'homme et l'univers, et vers lequel toutes les créatures sont inclinées » (p. 123).

II. *Les Fioretti* par G. de Traz dans *La Vie et les Arts liturgiques,* n° de juin 1914. p. 172-176. Avec deux illustrations. A propos du volume que publie l'Imprimerie Nationale, texte d'André Pératé, illustration de Maurice Denis, gravée sur bois par Jacques Beltrand, Maurice Denis, écrit l'auteur de l'article (p. 174) « a l'esprit franciscain. Avoir l'esprit franciscain, c'est si je ne me trompe, être tout imprégné de douceur et de tendresse, et de tendresse jusque dans la douleur. C'est être humble, car beaucoup d'amour conduit à l'humilité ; et par suite, posséder ce goût passionné pour toute chose créée par la main de Dieu ».

Denis a exécuté ses desseins à la gouache, en vue de l'impression. Ils ont été gravés sur bois. Il y a un bois pour chaque couleur, et l'on peut par superposition, obtenir les tons intermédiaires.

P. UBALD D'ALENÇON.
O. M. C.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE

Le motif de l'Incarnation et les principaux Thomistes contemporains.—Un vol. in-8° de 454 pag. Par le P. Chrysostome, O. M. *Librairie Alfred Cattier. Marcel Cattier, Éditeur, Tours. — 1921.*

Comme le R. P. Jean-Baptiste du Petit-Bornand chez les Frères-Mineurs-Capucins, le R. P. Chrysostome Urrutibehety d'Ithorost chez les Frères Mineurs semble avoir fait de la défense de la Primauté absolue de Notre-Seigneur l'œuvre de son cœur et de sa vie entière.

Depuis une trentaine d'années, nous assistons à un beau mouvement au sujet de cette question si passionnante pour une âme chrétienne. A vrai dire, le branle était donné depuis longtemps. Comme toutes les grandes thèses théologiques, bien plus, comme toute la théologie, elle remonte, à travers les âges chrétiens, jusqu'à la Révélation. Mais la Révélation fut successive ; or, les racines de la thèse grandiose qui attribue la Primauté absolue au Christ remontent fort haut, à travers les périodes séculaires de la Révélation elle-même. Elle se développe ensuite, plus ou moins consciemment, au cours des temps patristiques. Au XIIe siècle, et surtout au XIIIe, comme pour la question de l'Immaculée-Conception, s'ouvre pour elle enfin le débat théologique vraiment scientifique, lequel continue, d'abord, jusqu'à la Révolution française. Au renouveau religieux qui suivit, elle recommence à s'emparer des esprits. Ses adhérents deviennent de plus en plus nombreux. Le cardinal Dechamps, le cardinal Newman, Mgr Landriot, Mgr de Ségur, D. Guéranger, le P. Ventura, l'abbé Combalot, l'abbé Martinet, Bonal, Buathier et nombre d'autres sont favorables à la manière de voir de l'École franciscaine. Mgr Bougaud, Mgr Gay, Mgr Bonomelli, Mgr Berteaud, le P. Faber, le P. Corne en sont partisans et apôtres. Enfin, avec l'ouvrage du P. Francesco Maria Risi, de l'Ordre de S. Jean de Dieu, les théologiens de profession se remettent à creuser le sillon. C'est une phase nouvelle, qui pourra durer plus ou moins longtemps, mais qui, serrant de plus en plus près toutes les données de la thèse, aboutira tôt au tard, sans doute, à une définition dogmatique.

Après le P. Risi, dont les quatre volumes furent publiés en 1897-98, paraissait, en cette même année 1898, à Lille, un petit in-8° de 112 pages,

Digitized by Google

intitulé *Christus Alpha et Omega,* par le R. P. Marie-Michel des Frères Mineurs. L'année suivante, dès les premiers numéros des *Études Franciscaines,* le P. Jean-Baptiste du Petit-Bornand y publie une série d'articles très remarqués sur cette grande question, qu'il étudiait depuis 1878. (1) Puis, après une vingtaine d'années de persévérant labeur, il fait imprimer, en 1900, son *Essai sur la Primauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* ouvrage absolument remarquable et qui fut aussitôt traduit en latin par un confrère de l'auteur, le R. P. Ambrosio de Saldes.

Cette fois, la grande joute théologique reprenait avec une ardeur qui n'avait jamais été dépassée, ni même peut-être atteinte, même aux plus beaux jours de la Scolastique. Les grandes revues catholiques entraient toutes, ou à peu près toutes, dans le débat, au moins pour donner leur appréciation sur l'*Essai.* Généralement cette appréciation était très louangeuse. Même ceux qui, comme le R. P. Xavier-Marie Le Bachelet S. J., dans les *Études,* (2) déclaraient avoir « *sur plus d'un point de sérieuses réserves à faire* » étaient obligés à des aveux comme celui-ci, du même R. Père : « *Le P. Jean-Baptiste a raison de réclamer contre l'intolérance de ceux qui traitent de trop haut la doctrine de l'Incarnation en toute hypothèse* ».

De leur côté, les Frères-Mineurs avaient aussi leurs champions de la Primauté absolue du Christ. J'ai déja nommé le R. P. Marie-Michel ; mais il y en avait d'autres. Le R. P. Déodat-Marie de Basly doit être compté parmi les plus insignes. Il produit coup sur coup, autour de 1900 : *Le Sacré-Cœur* et *Pourquoi Jésus-Christ ?* En 1903, il fonde la revue scotiste *La bonne Parole.*

Dès 1890, un des confrères du R. P. Déodat, le R. P. Chrysostome Urrutibehety d'Ithorost écrivait, dans la *Revue franciscaine,* une série d'articles intitulés *Verbe Incarné premier-né des créatures,* ou, *Jésus-Christ chef de toute la création.* En 1910, si tant est qu'il soit différent du R. P. Marie-Michel, il prit à son compte la seconde édition, considérablement augmentée, du *Christus Alpha et Omega,* mais en le faisant paraître sans nom d'auteur.

En confrontant cette seconde édition avec la première, on trouve qu'elle parle continuellement de la *Primauté* de Notre-Seigneur, alors que la première édition n'en parle pas explicitement ; le mot lui-même ne s'y trouve pas, ou à peu près pas. Est-ce influence de l'ouvrage du R. P. Jean-Baptiste, ou bien simple résultat des études personnelles du R. P. Chrysostome ? Je ne sais et il n'importe pas beaucoup.

En tout cas, le volume nouveau fut assez remarqué pour provoquer de vives polémiques. Déjà, le R. P. Hilaire de Barenton, (3) rendant hommage au P. Jean-Baptiste, revenait pourtant à la théorie dite *Opinion moyenne.*

(1) Son attention avait été éveillée par une note d'Albrand (dans sa réédition de Thomas de Charmes) laquelle exposait l'opinion dite *scotiste* on *franciscaine* d'après S. François de Sales, qui, en 1877, venait d'être proclamé Docteur de l'Église.

(2) 38e année, t. 88 de la collection, 20 août 1901, p. 555-6.

(3) Article *Problème ancien, solution nouvelle,* dans les *Études Franciscaines,* t. VII, p. 5-29.

Digitized by Google

En 1911, le R. P. Galtier, dans la *Nouvelle Revue Théologique,* (1) s'orientait, lui aussi, vers la même *Opinion moyenne.* Pris à partie par lui, le R. P. Chrysostome lève le voile de l'anonymat et le combat s'engage, toujours dans la *Nouvelle Revue Théologique.* (2)

Parallèlement à cette joute, le R. P. Déodat-Marie de Basly, soit déjà dans son ouvrage *Grandes Thèses catholiques, t. II, Pourquoi Jésus-Christ,* soit surtout dans sa revue *La bonne Parole,* devenue la *Revue Duns Scot,* puis *L'École Franciscaine,* en des articles qui portaient le titre significatif : *Le vrai motif de l'Incarnation. Duns Scot aussi loin des Scotistes que des Thomistes,* déchargeait de grands coups sur ses amis les Scotistes, anciens et actuels, les accusant, au sujet du *Motif de l'Incarnation,* de dépasser la pensée du Maître. Le regretté P. Raymond lui répondit par deux articles (3) intitulés *Le motif de l'Incarnation. Duns Scot et l'École Scotiste,* dont la conclusion est que le cher et vaillant P. Déodat *exagérait.*

Un an après, nouvelle passe d'armes. Le R. P. Hugon, O. P., expose, dans la *Revue Thomiste,* (4) l'opinion thomiste sur le motif de l'Incarnation et le R. P. Chrysostome en discute les raisons, dans les *Études Franciscaines.* (5) A l'occasion de cette polémique, le même R. P. Chrysostome se convainquit de l'utilité qu'il y aurait à élargir le débat, à examiner plus à fond toutes les principales opinions sur la matière et à passer en revue l'exposé de la question dans les principaux auteurs contemporains. Son travail était achevé, quand une réplique du R. P. Hugon l'obligeait, afin de la faire connaître aux lecteurs, à remettre l'œuvre sur le chantier. Sur quoi, la grande guerre éclatait. Comme la *Revue Thomiste* et tant d'autres périodiques, les *Études Franciscaines* suspendaient leur publication.

Pendant ce douloureux intervalle, je ne connais guère qu'un auteur qui, bien que brièvement, ait abordé la question : c'est le T. R. P. Jean de Cognin, des Frères-Mineurs-Capucins, dans le second de ses deux articles sur Duns Scot, *le Docteur de Marie* (6).

Dès la réapparition des *Études Franciscaines,* le R. P. Jean-Baptiste rentre en scène, avec ses articles *Sur la Primauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur le Motif de l'Incarnation. Notes additionnelles.* (7)

(1) Année 1911, janvier, p. 44-58 ; février, p. 104-125.

(2) Année 1911, juin, p. 367-383 ; juillet, p. 389-405 ; août, p. 503-508 ; novembre, p. 682-697.

(3) *Études Franciscaines,* août-septembre 1912, p. 186-201 ; octobre, p. 313-331.

(4) Mai-juin 1913.

(5) Novembre-décembre 1913 ; janvier 1914.

(6) *Le Rosier de S. François,* 1919, mai, p. 111-117 ; juin, p. 139-145.

(7) Ces articles, comme toutes les pages de l'*Essai,* nous donnent une doctrine très condensée. Je me demande comment le R. P. Le Bachelet *(Études,* t. 88, 20 août 1901, p. 555) a pu trouver chez le P. Jean-Baptiste des *amplifications.* S'il écrivait à la manière des excellents rédacteurs des *Études,* l'auteur de l'*Essai* et des *Notes additionnelles* aurait au moins triplé le nombre de ses pages. Malgré sa concision, du reste, il est toujours clair ; son style est limpide comme l'eau de roche. Il instruit et il plait. Il plait tellement que je me permettrai de lui adresser une demande au nom de ses nombreux admirateurs et des fervents de sa thèse. L'an prochain, 1922, marquera le troisième centenaire de la mort de S. François de

Digitized by Google

Le R. P. Chrysostome, lui, nous donne un volume de 453 pages. L'un et l'autre ont bien travaillé.

Le motif de l'Incarnation et les principaux Thomistes contemporains, tel est le titre donné par le R. P. Chrysostome à son nouvel ouvrage. Outre les approbations de droit, il est encore présenté au public par une lettre de Sa Grandeur Mgr Nègre, Archevêque de Tours, lui-même auteur d'une *Théologie* fort estimée. J'y relève les passages suivants : « Je dois simplement vous féliciter d'avoir travaillé avec tant de soin et de succès à l'élucidation d'une thèse trop souvent mal posée, et cependant si importante, il faute dire fondamentale, dans l'ordre mondial de la Providence.

L'état de la question, suivant l'expression de l'École, est établi ou rétabli par vous avec une précision et une fermeté qui ne permettent pas à la discussion de s'égarer. C'est un avantage qui arrête tout court bien des conclusions illogiques. Vous avez su encore pénétrer et dévoiler les fausses positions. Il y a des retranchements qui ne serviront plus ».

Grande est la louange, surtout venant de si haut. Elle est méritée. Il est indéniable, en effet, que le R. P. Chrysostome est un redoutable jouteur. Son livre est un combat. C'est la reprise de ses polémiques d'avant-guerre, mais beaucoup plus encore. Il réalise pleinement, et sur une large échelle, tout le plan qu'il avait conçu alors.

La division comporte trois parties, dont chacune renferme deux articles.

Dans la première partie, et tout en reproduisant les arguments donnés de part et d'autre, lors de ses luttes avec le R. P. Hugon, l'Auteur expose, en somme, les deux opinions dites, l'une *thomiste,* l'autre *scotiste ;* puis il passe à l'examen de l'opinion de Cajetan, qui semble bien n'être qu'une reculade, plus ou moins voilée, des Thomistes. Poursuivant sa marche, il rejette, en passant, l'opinion de Suarez, dite *opinion moyenne,* arrive à Molina, puis aux Salmanticenses, à l'occasion desquels il a une première rencontre avec son Éminence le cardinal Billot.

Dans la deuxième partie, il examine, d'abord, le témoignage de la tradition à travers les Pères, les Conciles et la Liturgie ; puis, il engage successivement le duel contre sept des principaux auteurs contemporains. Ce sont le R. P. Hurter, S. J. ; son Éminence le cardinal Billot ; le R. P. Galtier, avec lequel il débat, de nouveau, la question de l'*opinion moyenne* et celle des prétentions de Molina en cette affaire ; le R. P. Pesch, S. J.; le R. P. Stentrup ; M. Tanquerey ; enfin M. Sauvé.

Dans la troisième partie, l'auteur montre combien l'opinion *scotiste* est plus glorieuse à Notre-Seigneur et à la Très Sainte Vierge.

Le plan est donc un plan de bataille. Il comporte nécessairement des répétitions. On ne peut en faire un reproche au R. Père, d'autant plus que, chez lui, ce ne sont pas de simples redites ; elles s'éclairent et se complètent les unes les autres.

J'oserai seulement attirer son attention sur un ou deux points. Au sujet du passage des Prov. VIII, 22 : *Dominus possedit me*, il admet que les

Sales. A cette occasion, ne pourrait-il pas faire un tirage à part de ses *Notes additionnelles*, comme hommage au saint Docteur sur la solide et délicieuse doctrine duquel il s'appuie pour défendre la doctrine de la Primauté absolue de Notre-Seigneur ?

Digitized by Google

Pères l'interprètent *unanimement* (par ex., p. 68) du Verbe Incarné ; et, à ce propos, il cite (par ex., p. 63) Tournély, qui dirait : « *Patres unanimiter hunc locum intelligunt de Sapientia Incarnata* ». De plus, p. 69, il soutient cette thèse : « Les Pères ont été aussi explicites avant qu'après le concile de Nicée, sur cette question de la priorité du Christ ».

De ces trois affirmations, je crois qu'il faut atténuer la première et la troisième. Le P. Risi et le P. Jean-Baptiste, tout en prouvant le même fond de doctrine, se gardent prudemment d'exagérer.

Quant à la deuxième affirmation, que je retrouve dans le *Christus Alpha* et *Omega* (première édit., p. 37 ; seconde édit., p. 96), il doit y avoir là quelque distraction. Tournély, bien loin de reconnaître l'accord *unanime* des Pères dans l'interprétation favorable à l'opinion scotiste, écrit : « Reipsa quidem *nonnulli* ex antiquis ss. Patribus citatum textum interpretati sunt de Sapientia incarnata ». Et il s'efforce de montrer qu'ils ont été trompés par la version des Septante. Risi (1) l'en reprend assez vertement.

Le P. Jean-Baptiste (2) se contente d'écrire : « Eh bien, les Pères de l'Église, interprètes autorisés des divines Écritures, les Pères *en très grand nombre* (3) donnent une signification messianique à notre texte, et le réfèrent expressément à l'Incarnation du Verbe. Cornelius a Lapide, Pétau, Salazar (dont il cite les paroles en note) en font eux-mêmes l'aveu ». Puis, il examine les principaux textes des Pères.

Ces textes sont, d'ailleurs, si nombreux et si forts que Salazar écrit : « Et sane tanta tamque unanimis eorum conspiratio suadet ut hanc interpretationem literalem et germanam esse haud inficiari liceat ; etenim argumentationis vim, qua Arriani utebantur, Patres non effugerent, si ad mysticum aliquem, et allegoricum sensum se reciperent ».

Voilà un texte qui peut remplacer avantageusement celui que l'Auteur croyait être de Tournély. Ce texte exprime un accord patristique historiquement certain, mais précédé de fluctuations ; et c'est pourquoi j'ai cru opportun de noter ci-dessus qu'il est bon d'en atténuer l'affirmation trop générale, qui semblait se rapporter *à tous les Pères de tous les siècles, sans exception*. La thèse ne peut qu'y gagner.

Mais c'est vraiment trop m'étendre sur un défaut qui paraît bien ténu, si on le compare aux grands mérites de l'ouvrage. Ce volume place le R. P. Chrysostome au premier plan parmi les défenseurs de la Primauté absolue de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Je me trompe. Au premier plan, il y était déjà depuis des années. Sa situation y devient plus brillante encore ; car la valeur de son nouveau livre n'est pas médiocre. Je le voudrais aux mains de tous les professeurs de dogme. En nos temps d'activité fiévreuse, ils sont rares ceux qui, avec la meilleure volonté du monde, trouvent le loisir d'approfondir par eux-mêmes les problèmes de la Théologie ! Beaucoup de maîtres enseignent d'après les manuels publiés par l'un ou l'autre des auteurs pris à partie par le R. Père. Ces auteurs sont tous des hommes de science éminente, sans doute ; mais quel est l'homme de science éminente qui possède la science totale ? Le professeur, harcelé par les occupations,

(1) T. I, p. 324-4.
(2) *Essai...*, p. 354.
(3) Comme plus haut, pour le texte de Tournély, c'est moi qui souligne.

Digitized by Google

enseigne en se fiant à son auteur ; celui-ci aura consacré à peu près toute son ingéniosité à mettre dans l'ordre qui lui a paru le meilleur les matériaux communs à tous les auteurs précédents, y ajoutant de-ci de-là telle trouvaille glanée chez l'un, telle autre glanée chez l'autre. Quelques-uns auront beaucoup travaillé, mais sur un ou deux points ; quant aux autres questions, ils se sont contentés de les prendre telles quelles chez leurs prédécesseurs, en les faisant cadrer de la moins mauvaise manière possible avec l'ensemble. Les préjugés d'École empêchent aussi, parfois d'apercevoir l'importance de certaines thèses ou la valeur d'arguments qui, pourtant, seraient de nature à troubler la quiétude de certaines positions. Honneur donc aux spécialistes, qui s'emparent d'une question et consacrent leur vie à la traiter dans tout son ensemble, à la creuser jusqu'au fond, à l'amener, par l'examen et l'exposé de toutes les preuves, par la réfutation loyale de toutes les objections, à cet état de clarté, de maturité, de démonstration, qui fait dire : Cette fois, c'est évident !

Voilà qui fait progresser la théologie.

Le R. P. Chrysostome est dans cette voie. Des livres comme le sien font réfléchir amis et adversaires. Grâce à eux. la vérité se dégage et les divins trésors de la Révélation apparaissent plus riches à l'intelligence et au cœur. Ce sont des étapes dans le progrès subjectif du dogme catholique.

F. Bernardin d'Apremont.

SPIRITUALITÉ

Catéchisme Ascétique et Pastoral des jeunes Clercs (*Édition augmentée*). Par le P. Fr. Bouchage, C. S. R. — Beauchesne, libraire-éditeur. Rue de Rennes, 117. Paris. (6e).

Depuis un certain nombre d'années déjà, mais depuis que Sa Sainteté Benoît XV a institué, à la Grégorienne, un cours officiel d'Ascétisme et de Mystique, nous assistons à un réveil marqué de ces études, trop longtemps négligées, même dans les Séminaires.

Sans parler des livres anciens, dont plusieurs, comme divers opuscules de S. Bonaventure, l'Imitation, le Combat spirituel, l'Introduction à la vie dévote et le Traité de l'amour de Dieu de S. François de Sales, les Exercices de S. Ignace, les ouvrages de Ste Thérèse et de S. Jean de la Croix, Scaramelli, Rodriguez, Saint Jure, Ambroise de Lombez, n'ont jamais cessé d'être les guides et les délices des âmes pieuses, nombre d'ouvrages ont paru, ces derniers temps, quelques-uns vraiment remarquables. Mais ne parlons que des ouvrages didactiques, dont l'ambition est de servir de Manuel aux professeurs et aux élèves. En Italie, des Séminaires adoptèrent Ighina, qui adapté et traduit par Dorangeon, eut aussi en France un moment de succès. Le regretté cardinal Vivès publia, de son côté, un Compendium, qui atteignit vite la troisième édition. D'autres sont venus depuis, dont le mérite sort vraiment de l'ordinaire, comme celui du R. P. Francisco Naval, traduit en latin par le R. P. Joseph M. Fernandez sous le titre *Theologiae Asceticae et Mysticae Cursus*.

Parmi ceux qui visent directement la formation de nos séminaristes, il faut incontestablement faire une place à part au *Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs* composé par le R. P. François Bouchage, auteur

Digitized by Google

bien connu et hautement apprécié de plusieurs ouvrages, tous écrits pour la plus grande utilité du clergé, des religieux, des missionnaires ou prédicateurs, ou encore des âmes pieuses en général.

Ce *Catéchisme* est un Manuel qui, sous certains rapports, ne ressemble à aucun autre, du moins à ma connaissance. Vivement recommandé par son Éminence le cardinal Van Rossum, par deux longues lettres fort louangeuses de Sa Grandeur Mgr Castellan, Archevêque de Chambéry, par divers autres Princes de l'Église, par des Supérieurs d'Ordres ou Instituts religieux et par nombre de Théologiens ou Prédicateurs de marque, il se distingue, non seulement par une doctrine très sûre, puisée aux meilleures sources, et par son mode d'exposition en demandes et réponses, qui facilite l'enseignement en leçons successives, mais encore par sa clarté, par le tour absolument original et personnel, comme tout ce qu'écrit le R. P. Bouchage, enfin par son adaptation toute spéciale à la sanctification et au futur ministère de nos jeunes clercs. Voilà le but précis de l'auteur : apprendre à nos jeunes lévites la théologie ascétique, soit pour leur usage privé, soit encore en vue de leur futur apostolat. Et c'est pourquoi la division de l'ouvrage, au moins en apparence, n'est pas tout-à-fait établie selon le moule classique des trois voies. Je dis : au moins en apparence ; car, dans le fond, on y trouve bien l'équivalent. Le R. P., dans le premier livre, s'adressant à l'élève du Séminaire comme à un *disciple* de Jésus, lui expose la voie purgative et la voie illuminative en général ; dans le deuxième livre, le considérant comme futur *ministre* du Sauveur, il lui développe la théorie des vertus cléricales, c'est-à-dire sa voie illuminative spéciale ; enfin, dans le troisième livre, qui forme le second des deux petits volumes, il lui parle comme à l'*ami* du divin Époux des âmes et lui enseigne la voie unitive, dont la substance pratique est, avec l'esprit d'oraison, l'amour divin et le sacrifice.

Le *Catéchisme* parle assez peu de la Mystique prise au sens rigoureux ; il se limite à peu près à l'ascétisme.

Je comprends bien que l'ascétisme, tout en étant la lutte pour le progrès *dans la vie surnaturelle*, est une lutte *méthodique*, reste une science, qu'on peut exposer selon les procédés des sciences humaines, tandis que, dans la Mystique, c'est Dieu qui s'empare de l'âme et la manœuvre à son gré, par des touches et des procédés qui ne sont pas uniformes. D'autre part, les élèves du sanctuaire deviendront pasteurs d'âmes. Or, comme toutes les âmes sont appelées à l'effort ascétique, tous les confesseurs doivent pleinement posséder la science de l'ascétisme, tandis que plus restreint est le nombre des confesseurs qui ont à diriger des âmes élevées par le Saint-Esprit dans ces hautes régions de la voie unitive où l'intelligence et la volonté créées, quoique vitalement agissantes, et très agissantes, sont néanmoins sous l'emprise de l'action divine. Toutefois je me permettrai de remarquer que, sous la variété incontestable des états mystiques, il y a un fond commun, qui forme une vraie base d'étude à marche scientifique ; et, en outre, il faut le noter également, les phénomènes et les états mystiques, tout comme leurs contrefaçons plus ou moins accentuées, sont-ils véritablement rares ? Je ne le crois pas. Aussi, pour le plus grand bien des confesseurs qui s'inspireront de son excellent *Catéchisme*, j'oserai demander au savant Auteur d'insister un peu plus de ce côté. Il peut, s'il le veut bien, nous ajouter, en une édition subséquente, trois ou quatre pages à ce sujet,

Digitized by Google

c'est-à-dire, un bref aperçu général. Ce nouvel appoint, j'en suis convaincu, sauvera du désarroi plus d'un directeur des consciences. Déjà, tel qu'il est. ce *Catéchisme* semble bien être le Manuel indiqué pour tous les Séminaires. D'importants Instituts religieux l'ont même adopté pour leurs novices. Une dernière petite retouche dans le sens indiqué plus haut et, plus heureux que leurs ainés, les Séminaristes de l'avenir auront en mains le livre idéal qui, interprété et commenté, selon les vœux du pieux Auteur, par les Supérieurs des établissements ecclésiastiques, les guidera sûrement, clairement, délicieusement, vers les hauteurs de la perfection chrétienne ; et, grâce à cette formation, ils excelleront plus tard dans la direction des âmes. C'est l'art suprême. *Ars artium regimen animarum.*

F. Bernardin d'Apremont.

« **Serai-je Prêtre,** » — Nouvelle édition, par M. J. Millot, vic. gén. de Versailles. — Paris, Lethielleux, 10, rue Cassette.

Ce petit in-12 de 270 pages renferme des entretiens familiers sur le sacerdoce et la vocation sacerdotale s'adressant spécialement aux enfants des catéchismes, patronages et séminaires. Ce nouveau volume est beaucoup plus développé et non moins attrayant que le premier. L'auteur se propose d'attirer l'attention des jeunes gens, d'abord, sur l'obligation d'étudier et de suivre leur vocation ; ensuite, en homme d'expérience, M. le chanoine Millot n'essaie pas seulement de convaincre ses jeunes lecteurs de la grandeur, de la dignité du sacerdoce, de leur en esquisser les devoirs, mais par des considérations appropriées, élevées et pratiques, par d'admirables exemples, de les entraîner à entrer, eux aussi, dans cette noble carrière de dévouement et d'apostolat. Ce livre intéressant, éloquent, chaleureux et enthousiaste, pieux et plein de doctrine, ne manquera pas, nous l'espérons, de susciter de bonnes et nombreuses vocations sacerdotales, but spécial visé par l'auteur. La définition qu'il en donne nous sourit particulièrement : « La Vocation sacerdotale, dit-il, est l'élection et l'appel d'un sujet à l'état ecclésiastique, élection et appel tout gratuits que Dieu fait de toute éternité et qu'il manifeste et intime dans le temps par l'organe des ministres légitimes de l'Église ». Cette définition, parfaite et intégrale, nous semble de nature à concilier toutes les diverses conceptions contemporaines relatives à la Vocation sacerdotale.

Fr. Léonard.

La Vocation ecclésiastique, par M. l'abbé Le Camus, opuscule de 130 pages. Téqui, Paris, Rue Bonaparte, 82.

Ce petit livre a pour but d'exciter le zèle des membres du clergé paroissial à rechercher ou même à susciter des vocations sacerdotales, dont le besoin à notre époque se fait si grandement et particulièrement sentir. Afin d'éclairer leur zèle et leur action, l'auteur expose dans ces pages la nature et les signes de la vocation ecclésiastique, la manière de la faire naître et de l'entretenir dans les jeunes candidats, soit avant. soit pendant leur séjour au petit ou au grand séminaire. Il indique un moyen fort efficace de la conserver pendant le temps ordinairement si dangereux des vacances. Les vocations tardives occupent aussi son attention et il les préconise avec ardeur. En résumé, plein d'utiles remarques et de judicieux conseils, ce petit livre devra se trouver entre les mains de tout prêtre désireux de s'assurer des successeurs dans le ministère paroissial.

Fr. Léonard.

Digitized by Google

Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur, religieuse clarisse du monastère de Besançon *(Une contemplative au XXe siècle)* d'après ses notes spirituelles, par le R. P. Navatel de la Compagnie de Jésus. Un volume in-16 couronne avec portrait. Prix 7,50 fr. J. de Gigord, éditeur, 15, rue Cassette, Paris.

Les études psychologiques sont à l'ordre du jour et chacun se pique d'être quelque peu versé dans cette science difficile. Instinctivement l'homme cherche à deviner les pensées et les sentiments qui s'agitent derrière le masque impassible de son semblable ; il voudrait savoir. C'est à ce désir de savoir comme aussi à celui de s'instruire à l'expérience d'autrui et d'en profiter pour soi-même qu'il faut attribuer la faveur dont jouissent les autobiographies.

La vie de Sr Marie-Colette du Sacré-Cœur en est une, le travail personnel du R. P. Navatel ayant consisté surtout à grouper avec art et piété les notes que la religieuse écrivit jour par jour avec le mérite de la sainte obéissance. « Seule l'obéissance lui fit prendre la plume, cette plume qui fut son supplice et sa croix, » (Préface XIII.) « J'ai écrit tout simplement les choses comme je les pensais et les sentais, comme si c'eut été des notes que j'aurais prises pour moi-même sans même penser que vous les verriez », disait-elle à son confesseur. N'est-ce pas là le plus sûr garant de la sincérité et de la véracité de ces relations et l'assurance que nous lisons dans cette âme comme dans un livre ouvert ?

Celle qui devait porter plus tard sous la bure de Sainte Claire le nom de Sr Marie-Colette du Sacré-Cœur naquit à Paris le 13 mars 1857 et s'appela Marie-Augustine Duchet. A six ans, elle perdit sa mère. Son père se remaria et au moment où Marie-Augustine se disposait à entrer en religion la mort lui enlevait sa belle-mère. Momentanément il lui fallut se dévouer près des trois jeunes enfants laissés par la défunte. La liberté retrouvée par un troisième mariage de son père, elle se présenta au noviciat des Dames du Sacré-Cœur à Nancy. Après trois mois de luttes et de souffrances intérieures, elle comprit que Dieu la voulait ailleurs. En quittant le Sacré-Cœur elle s'en alla frapper chez les Clarisses de Poligny au printemps de 1879. Peu après la souffrance l'obligeait à rentrer dans sa famille et à s'y faire soigner. Vers cette même date, les Clarisses de Poligny essaimaient à Besançon et y restauraient le monastère qui en 1410 fut le berceau de la réforme de Sainte Colette. Marie-Augustine demanda à y être admise. Acceptée et reçue le 9 novembre 1879, elle en sortait deux mois plus tard après des luttes acharnées qui avaient ruiné sa santé. « Oh ma Mère que je souffre ! disait-elle à l'abbesse sur le seuil du monastère et en recevant son baiser d'adieu. L'enfer n'est pas pire. » Pourtant elle emportait l'espérance du retour quand ses craintes et ses alarmes auraient disparu. Elle revint en effet après avoir subi dans sa famille et dans le monde bien des humiliations et des affronts ; cette fois son âme était trempée pour l'épreuve et le sacrifice, elle supporterait sans faiblir les assauts de l'ennemi et joyeusement porterait la croix pour l'amour de son Dieu. Reçue à nouveau dans la communauté de Besançon elle n'en sortira plus que pour aller dormir son dernier sommeil au cimetière des Chaprais près de ses Mères et de ses compagnes décédées.

Il faut lire ce livre pour savoir tout ce que cachent et renferment de souffrances intérieures et extérieures ces vingt-cinq ans passés derrière les grilles

Digitized by Google

d'un cloître. Un mot peut les faire soupçonner et exciter le désir de les connaître mieux : Sr Marie-Colette du Sacré-Cœur fut une victime demandée et agréée par N. S. lui-même qui daigna l'élever jusqu'à la faveur suprême du mariage spirituel.

Qu'il nous soit permis de souhaiter la diffusion de cette vie dans les monastères des Pauvres Dames. Toutes trouveront à la lire grand profit spirituel et par l'exemple de leur sœur à aimer Dieu, à s'immoler en tout à son amour.

Les Enfants de S. François quel que soit l'ordre auquel ils appartiennent reconnaîtront en Sr Marie-Colette du Sacré-Cœur une âme vraiment franciscaine dans sa piété et sa simplicité comme aussi dans l'amour de la pénitence et de la pauvreté si chères au cœur du S. Père.

Defuncta adhuc loquitur porte la croix qui abrite la dépouille mortelle de la fille de Ste Claire et le P. Navatel nous fait espérer, dans sa préface, la publication de plusieurs cahiers de spiritualité de l'humble religieuse ; nous ne pouvons qu'applaudir à cette nouvelle et souhaiter de la voir se réaliser le plus tôt possible. S. G.

ÉCRITURE SAINTE

Polysema sunt sacra biblia, disputatio in illam hermeneuticam legem olim receptissimam sed et recipiendam, qua monemur quod saepius etiam secundum litteralem sensum in una littera scripturae plures sint sensus. Auctore Fe. Nicolao Assouad, O. F. M. S. Mauritii in Helvetia, 1917. — En vente à la Librairie St François : France 3 fr., franco, 3,50 ; autres pays, 6 frs.

Dans un livre qui ne manque ni de vigueur ni d'originalité, le R. P. Nicolas Assouad veut remettre en honneur la thèse vieillie et abandonnée de la pluralité des sens de la Sainte Écriture. La première partie de son travail, que nous avons seule sous les yeux, n'est qu'une introduction. Peut-être cependant entrevoit-on déja la pensée du R. P.

Certains théologiens se font un malin plaisir d'opposer sans cesse, aux modernes, l'autorité des anciens ; le jeu est trop souvent aisé pour devenir vraiment utile. Nous ne voudrions pas que le R. P. Nicolas n'ait pas écrit son livre, qui ouvre des horizons, mais nous ne désirons pas non plus que sa terminologie, renouvelée de S. Augustin, soit reçue aujourd'hui. Telle qu'elle est, avec ses imprécisions et ses inévitables tares, que le R. P. met longuement en lumière, nous préférons notre vocabulaire habituel, nous contentant de la distinction entre le sens littéral et le sens mystique ou typique, et n'admettant qu'un seul sens littéral, lequel, dans certains cas fort rares, sera, de par le phénomène de la prophétie, susceptible d'un certain élargissement.

Le grand mérite du travail du R. P. sera de montrer que S. Augustin n'a pas entendu si mal la pluralité des sens, et qu'il voulait généralement que le sens vrai soit le sens qu'avait en vue l'auteur sacré. C'est là en effet la première règle de l'exégèse, règle sans laquelle nous devrions regarder comme manqués tous les travaux exégétiques, à commencer par ceux de S. Jérôme et d'Augustin lui-même.

Digitized by Google

Qu'il y ait des cas particuliers où l'on ne se trouve pas d'accord pour fixer le sens de certains passages dogmatiques ; que la tradition ecclésiastique, ou parfois un auteur sacré, ait utilisé un sens de la Sainte Écriture qui n'est pas celui que nous considérons comme le sens littéral, ce n'est que trop vrai ; mais le R. P. a-t-il vraiment établi que le sens mystique ou typique ne puisse s'échafauder sur le son *littéraire* d'un texte (rappelons l'exemple si connu de Melchisédech, *sine patre, sine genealogia)* et que le sens accomodatice lui-même soit si indigne qu'on ne puisse en faire usage ? Sans doute la suite de son travail fortifiera ses propres positions.

LUCIEN CERFAUX.

L'Inspiration des Divines Écritures. Principes et applications, par H. MERKELBACH, licencié en théologie de l'Université de Louvain, professeur de Dogme au Grand Séminaire de Liège, 96 pages. 2e édition, 1913. 1 fr. 15. — Liège, H. Dessain, Éditeur. — Arras, Brunet, Libraire.

On sait l'importance capitale du traité de l'Inspiration dans les Études Bibliques. De là les nombreuses discussions sur la nature de cet Influx Divin, sur son étendue et sur les conséquences qui en découlent pour l'interprétation des Livres Saints.

De nos jours, les attaques, parfois si subtiles, dirigées contre l'Écriture, et certains progrès réalisés dans les sciences critiques ont attiré sur ces questions une attention plus grande et plus active que jamais.

Ce sont les résulats acquis et les solutions vraisemblables, fruits de ces discussions et de ces travaux, que M. Merkelbach a entrepris d'exposer.

Analyse pénétrante de la formule Thomiste : « Dieu cause principale, l'Écrivain sacré cause instrumentale des Livres Saints » — Théorie de l'Inspiration verbale plénière entendue au sens moderne — puis justification de cette inspiration en face des principaux problèmes exégétiques qui ont récemment préoccupé les esprits, voilà, entre autres choses, ce que l'on trouvera dans cette intéressante brochure.

Le tout, exposé dans un langage simple et concret auquel s'ajoutent une vaste connaissance des travaux actuels et une grande largeur de vues sans cesse contrôlées par une saine et rigoureuse théologie. Aussi les éloges n'ont-ils point été ménagés à ce court mais substantiel travail : ils étaient pleinement mérités.

Les prêtres du ministère et les étudiants en théologie — peut-être aussi certains catholiques instruits — qui ne peuvent d'ordinaire aborder les traités plus développés, sauront gré à M. Merkelbach d'avoir fait pour eux cette « synthèse méthodique et suffisamment complète ». Ils y puiseront sans difficulté ni perte de temps, les notions précises, pratiques, éminemment actuelles qui s'imposent désormais à quiconque veut lire et étudier fructueusement la Sainte Écriture, l'utiliser avec une rigoureuse exactitude, la défendre victorieusement.

FR. HERMAN.

DROIT-CANON

Jus Pianum. *Synopsis chronologica-argumentorum, analytico-synthetica, alphabetica, gentium, locorum ac personarum ad acta et decreta a SS. D. N. Pio P. X. P. M. in primo Sacri Principatus Ejus decennio*

Digitized by Google

lata, vel a S. S. RR. Congregationibus, Officiis ac Tribunalibus promulgata, par A. M. MICHELETTI, in-4 de 1000 p. Prix 15 fr., relié dos toile 17 fr. 50. Marietti, Libraire-éditeur, 23, Via Legnano, Turin.

Cet énorme volume n'est autre qu'un *Compendium* des Actes du Saint-Siège, des Tribunaux et des Congrégations romaines publiés dans l'espace de 10 ans, du 4 août 1903 au 3 août 1913. Le but de ce travail ? Donner la possibilité et la facilité de trouver daus un moment tous les documents relatifs à telle ou telle affaire, à telle ou telle question. Pour obtenir ce résultat l'auteur a divisé son volume en deux parties. La première indique par ordre chronologique les uns après les autres tous les documents, les résume en quelques mots, renvoyant pour le texte complet aux *Acta Pontificia*, aux *Analecta Ecclesiastica* et aux *Acta Apostolicae Sedis.*

Chaque document est marqué par un n° d'ordre, celui de son apparition dans la série ; nous arrivons ainsi au chriffre respectable de 3086.

Après cette nomenclature chronologique vient une *synopsis analytico-synthétique* qui groupe les documents suivant les matières auxquelles ils se réfèrent. Chaque donnée est marquée du même n° d'ordre que celui porté par le document dans la partie chronologique et y renvoie. On peut ainsi, grâce aux références aux *Acta Pontificia,* etc. trouver immédiatement le texte lui-même.

Cette deuxième partie constitue à elle seule la valeur du travail de M. Micheletti, et les diverses dispositions typographiques adoptées font honneur au savoir faire de l'imprimeur. Évidemment les épreuves ont dû être revues avec un soin méticuleux puisque le volume ne porte point d'*errata-corrige.* Ce fait nous a paru presqu'un tour de force et nous avons eu la curiosité de contrôler *certaines* références ; les vérifier toutes demanderait *des jours entiers !* Voici le résultat : au mot *Capuccini,* sur 23 renvois à la partie chronologique, six sont faux, ce sont les indications marquées : 1793, 745, 2421, 1793*, 938 et 457.

De plus je lis dans le texte les mots *caeroulorum* pour *caerulorum, conecditur* pour *conceditur.* Dans une demi page c'est vraiment trop ! En face page 349, au sujet d'une lettre du Souverain Pontife au Général des Carmes, cette phrase : Lettre « ad eudem ob volumina operum spiritualium S. Pauli a Cruce oblata », pour ad *eumdem* ob volumina operum spiritualium *S. Joannis a Cruce* oblata.

Il ne faudrait pas sans doute appliquer l'adage : *ab uno disce omnes* aussi j'ai tourné quelques pages : Au mot : *Cisterciennes,* sept références, deux fausses : 1229 et 1279. Plus loin au mot : *Minores,* je relève encore huit inexactitudes sur 68 indications il est vrai : 1358, 1987, 2364, 582, 563, 1028, 974, 2398.

La justice me demande d'ajouter que plusieurs autres articles vérifiés ont été trouvés rigoureusement exacts. N'empêche que dans l'ensemble il y a lieu à correction et puisque M. Micheletti se propose de donner chaque année, comme supplément à son travail, un fascicule qui comprendra, sous une distribution identique, les Actes du Saint-Siège ; le prochain supplément pourrait utilement contenir un *errata-corrige* du présent volume. Loin de déprécier ce *Compendium,* ces pages surajoutées lui rendront la valeur qu'ils n'a point point présentement et que mérite sûrement le travail fourni.

FR. J. de PARME.

Digitized by Google

HISTOIRE

Histoire Religieuse de la Révolution Française par Pierre de la Gorce, de l'Académie Française. Tome troisième. — Paris, Librairie Olon, 8, rue Garancière. 1919.

Ce tome troisième de l'Histoire Religieuse de la Révolution Française tient noblement les belles promesses de ses devanciers. Même ordonnance large et claire, même style ample et sobre, tour à tour grave et ironique, souvent ému, toujours strictement impartial. L'auteur qui sait la valeur des mots n'hésite pas devant les expressions dures, rudes même. Ceci est un éloge de la compréhension par Pierre de la Gorce des situations qui voulaient cette écriture nerveuse et achevée.

Il est telles pages qui valent des tableaux de maître par le fini du dessin et l'éclat du coloris. Lisez les paragraphes II et III du chapitre premier et vous y verrez peints au mieux l'état d'âme si mêlé des évêques constitutionnels ; le portrait de Gobel, par exemple, est définitif.

Puis c'est le récit de la persécution terroriste : des défaillances souvent suivies de retour au courage s'y montrent çà et là ; mais que d'héroïsme parmi les plus grands, surtout parmi les faibles et les petits ! Que de gloire l'Église de France accumula en neuf mois de martyre !

On savait par le détail l'animosité de Robespierre contre les Hébertistes, le dégoût que lui inspiraient les sacrilèges mascarades du culte de la déesse Raison, mais nul, j'estime, comme Pierre de la Gorce n'a projeté autant de lumière sur cette figure complexe et déconcertante de légiste froidement passionné, de parlementaire retors et vindicatif, de chef avide d'honneurs et lâche devant la mort. Rarement pour un homme tout-puissant, la Roche Tarpéienne avait été si près du Capitole. Et tout ceci est superbement analysé dans les vingt dernières pages.

Pierre de la Gorce nous donnera encore de belles pages sur la Révolution Française. Elles seront le régal des lettrés et l'instruction de tous.

P. Louis de Gonzague
O. M. C.

Abbé Uzureau. — 1. **Andegaviana,** 22e Série.

Les *Études Franciscaines* ont déjà rendu compte des précédents volumes que l'infatigable Directeur de l'*Anjou Historique* a publiés sous ce titre. Celui de 1921 ne le cède pas aux autres en intérêt. C'est l'histoire de l'Anjou que le lecteur voit passer sous ses yeux depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque contemporaine : Fondations de paroisses et de congrégations religieuses, visites royales en Anjou, abjurations de protestants. Lutte contre le Jansénisme, épisodes de la Révolution, notices sur un grand nombre d'Angevins des XVIII et XIX siècles, voilà tout autant de documents intéressants que les amateurs d'histoire angevine seront heureux de trouver réunis dans une seule collection.

2. **Mgr de Verthamon de Chavagnac,** Évêque de Luçon, et son Vicaire Général l'Abbé des Dorides.

C'est un épisode de la vie de ce triste Évêque de Luçon connu pour ses attaches au Jansénisme.

Digitized by Google

3. **Le Décret du 29 Novembre et son application illégale en Maine-et-Loire.**

Le Décret d'amnistie du 14 Septembre, qui annulait toutes les procédures commencées pour cause d'infractions à la loi de la Constitution civile du Clergé, ne fut accepté qu'à regret par un certain nombre de Départements qui considéraient tous les prêtres réfractaires comme des scélérats dont il fallait purger la société. Il en fut ainsi en Maine-et-Loire. Bien mieux, un député de ce Département n'hésita pas à commettre un faux pour enlever le vote de l'Assemblée, qui, par le Décret du 29 Novembre 1791, rangeait tous les prêtres réfractaires dans la classe des suspects. Le Roi opposa son veto, mais les patriotes passèrent outre, et appliquèrent ce Décret dans le Département. Ce n'est pas le seul faux que l'on peut relever à la charge des grands ancêtres; dans le Haut-Rhin, Reubell employa le même moyen pour arracher à l'Assemblée un décret de persécution contre les prêtres réfractaires.

F. A.

DIVERS

Art et Scolastique. A la librairie de l'Art catholique, 6, Place Saint-Sulpice Paris. 6e 1920. in 16 de 188 pages. Prix : 4 fr. (Plus la maj. de 25 °/o).

C'est presque une gageure que ce titre : Car la notion d'art, telle que nous la concevons maintenant, est relativement moderne. Et si nous trouvons des traités des sept arts libéraux, nous ne rencontrons point, dans aucune des Sommes ou les encyclopédies du moyen-âge, le « Traité de l'art ».

Là encore l'humanité a fait des progrès, comme elle en a fait dans la science de la spiritualité.

M. Maritain fait de l'art une vertu intellectuelle ; il lui donne une définition qui cousine avec celle des vertus morales. C'est à savoir : *Recta ratio factibilium*. Et le but immédiat de l'art, c'est de revêtir d'une forme splendide une matière bien ordonnée.

L'art est soumis à des règles, il doit demeurer pur, il y a un art chrétien, l'art doit être moralisant, telles sont les pensées que développe M. Maritain.

Peut-être sur la notion — assez nouvelle — de l'art chrétien, aurai-je donné quelques précisions plus étroites. Je m'en suis expliqué jadis dans le fascicule de mars 1918 *de la Vie et les Arts liturgiques*.

En tout cas, si l'école d'art chrétien qui a été fondée récemment veut vivre, rayonner et produire, il faut qu'elle soit en possession d'un enseignement dogmatique très net ; il faut qu'elle se nourrisse, dans son art, de principes qu'elle regarde comme très assurés ; il faut qu'elle soit vraiment une école, avec des traditions, et non pas seulement la réunion d'artistes de bonne volonté heureux de travailler ensemble. Il faut, dans cette école, que les maitres entretiennent le feu sacré dans l'âme de leurs élèves (M. Maritain parle de sagesse et de contemplation, et c'est tout un avec le feu sacré.) Il faut enfin que les catholiques connaissent cette école et la fassent travailler.

Le livre de M. Maritain est excellent pour cela et pour donner aussi à cette école des principes fermes et assurés. P. Ubald.

Théories. 1810-1910. Du symbolisme et de Gauguin vers un nouvel ordre classique par Maurice Denis. Quatrième édition. A l'Art catholique. 6, Place Saint-Sulpice. Paris. VIe 1920. in 8° de VIII-279 pages. Prix : 12 fr.

Digitized by Google

Nos *Études Franciscaines*. (tom. XXX, octobre 1913, p. 444-446) ont déjà signalé une précédente édition des *Théories*. L'auteur a eu mille fois raison de remettre son volume en librairie, comme il a bien fait, naguère, de publier cette admirable série de dessins d'atelier qui le font connaître et aimer mieux que toutes ses œuvres.

Dans sa seconde préface (de 1920) l'auteur constate que « l'esprit de la peinture a beaucoup changé depuis que ce livre a été écrit ».

Ne serait-ce pas plutôt les peintres, ou du moins une catégorie de peintres, qui auraient modifié leurs idées révolutionnaires de jeunesse pour devenir heureusement, avec l'âge, de sains disciples des grands maîtres du moyen-âge et de la Renaissance, de Giotto et de Raphaël ?

Il est en vérité piquant de se rappeler certaines compositions ultra-individualistes de Maurice Denis, et de l'entendre soutenir les principes les plus orthodoxes, louer M. Ingres, vanter les figures de Corabœuf.

Le talent de Maurice Denis, outre qu'il est multiforme, est de plus très fécond ; et le Maître est un véritable savant : il possède l'histoire de son art, il est critique d'art. Il est bien désigné, avec son livre pour diriger une école d'art chrétien. P. Ubald

La Fontaine au Charme, 1 vol. in 12 avec frontispice gravé de Paul Baudier, prix : 5 fr. Par Pierre Ladoué. Paris. « Les Gémeaux ». 66, Boulevard St-Germain. 5 fr.

Nous ne voulons point analyser ce livre tout gracieux et plein de fraîcheur comme son titre. Ce serait en gâter la saveur : il faut le lire en entier.

M. Pierre Ladoué est un charmant conteur qui nous offre en un style simple et clair, non une œuvre de pure imagination, mais un récit pris sur le vif, où la vie réelle n'est point dramatisée, mais peinte d'après nature avec un art très délicat, très émouvant et toujours très sain.

M. Pierre Ladoué qui a fait la guerre en vaillant fantassin est d'ailleurs parfaitement qualifié pour décrire l'état d'âme de « l'homme qui en est revenu ».

« Les amateurs de vérité apprécieront ce joli volume » c'est le jugement porté sur lui par Romans-Revue.

Nous ne pouvons qu'y souscrire, en félicitant l'auteur, notre cher compagnon d'armes, de ne point s'en faire accroire, de nous inspirer si bellement la vaillante acceptation des sacrifices nécessaires et d'avoir su trouver dans son grand bon sens si français et si chrétien une originalité et un succès que trop recherchent dans l'excentricité de leurs productions malsaines.

P. J.

PÉDAGOGIE

Histoire contemporaine (1815-1913) (Classes de Philosophie et de Mathématiques) par Paul Feyel, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, professeur agrégé d'Histoire et de Géographie au Collège Stanislas. 1 vol. in 8° écu, richement illustré, orné de 32 gravures hors texte et d'un frontispice en héliogravure, relié, 6 fr. — Bloud et Gay, éditeurs, 7, place Saint-Sulpice, Paris (VIe).

Cet ouvrage, dans l'intention de l'auteur, s'adresse plus spécialement aux

Digitized by Google

élèves de l'Enseignement secondaire (Classes de Philosophie et de Mathématiques) et, pour une partie assez importante de leur programme, aux candidats à l'Ecole spéciale militaire de Saint-Cyr, toutefois il ne sera pas sans intérêt non plus pour le public cultivé et désireux de se tenir au courant. C'est, depuis 1815, l'histoire *très complète* de tout le XIXe siècle. On y trouvera, assez longuement racontés, les évènements qui sont venus en ces dernières années modifier en Orient (Guerre Balkanique, traités de Bucarest, août 1913) et en Extrême-Orient (Révolution chinoise) la situation des territoires et des intérêts.

M. Paul Feyel expose lui-même dans l'Avertissement son but et sa méthode. L'Histoire est une « explication raisonnée du passé ». Le rôle de l'Histoire ne se borne pas à enregistrer les faits par ordre — même ceux de date récente —, il consiste encore et surtout à rechercher les causes, à développer la trame, à prévoir les suites au moins probables des évènements. Aussi M. Feyel s'est-il exempté de la préoccupation chronologique pour rassembler et grouper les faits, particulièrement ceux de notre période contemporaine, autour de quelques grandes questions qu'il a eu soin de tirer en pleine lumière.

De nombreuses illustrations dans le texte et hors texte, une grande variété des caractères d'impression font de ce manuel un livre clair, agréable pour l'œil et pour la mémoire. Nous lui souhaitons un sort plus heureux que celui qui est réservé d'ordinaire aux volumes de ce genre. Le temps de la période scolaire achevé, il ne déparera pas les rayons d'une bibliothèque où l'étudiant d'autrefois pourra toujours le consulter à son heure avec confiance et plaisir. F. Ph.

Histoire de la Civilisation, par Henri Joly, Membre de l'Institut. 1 vol. in 8° illustré, cartonné. Prix 3,50 fr. Bloud et Gay, éditeurs, 7 place Saint-Sulplice, Paris (VIe).

Œuvre historique à la fois et philosophique, le livre de M. Henri Joly ne se borne pas à nous donner « sous une autre dénomination l'histoire générale des divers peuples » ; les manuels de ce genre sont nombreux. Le but visé par l'auteur est de faire connaître à la jeunesse — voire même aux personnes cultivées — ce qu'il faut entendre *nettement* par civilisation. Le problème, exposé dans l'avant-propos et dégagé des fausses solutions, est étudié dans une série de 20 chapitres formant un total de plus de 300 pages. Chaque âge, depuis les primitifs jusqu'à notre XXe siècle, est successivement passé en revue, et la conclusion qui se dégage de tout l'ouvrage est qu'il ne peut pas y avoir « de vraie civilisation sans civilisation morale, pas de vraie civilisation morale sans la vraie religion ». (Parole de Pie X, citée par l'auteur). Ce livre est donc en fait une apologie du Christianisme et de sa mission en ce monde.

Les chapitres sont précédés de quelques lignes qui en résument les principales idées. F. Ph.

Histoire de l'Eglise catholique en France, par Paul Deslandres, archiviste-paléographe. 1 vol. in 8° de 360 pages (200 gravures). Prix : 3,50 fr. Bloud et Gay, éditeurs, 7, place Saint-Sulplice, Paris (VIe).

Il a paru, voilà une cinquantaine d'années, une histoire de l'Église de France en 16 volumes, mais cet ouvrage est de trop grande étendue pour

Digitized by Google

être facilement utilisable. Pourtant le sujet est intéressant à plus d'un titre. C'est dans l'intention de le vulgariser qu'a été publié le présent volume. L'auteur, M. Paul Deslandres, a évité systématiquement les questions de Théologie, de Philosophie où de Droit Canon ; on pense bien qu'il ne pouvait en 300 pages entrer dans tous les détails. C'est avant tout un manuel où l'on recherche par conséquent l'utilité plus que l'érudition. Élucider les relations de l'Église avec les divers gouvernements français, montrer le rôle de la France vis-à-vis de l'Église, énumérer les services rendus par l'Église à la France, c'est tout le but qu'on s'est proposé Ajoutons que chaque chapitre a été mis au point d'après les travaux les plus récents.

Plusieurs appendices (liste des papes français, des saints français etc.) achèvent heureusement le livre ; signalons en particulier une table chronologique assez détaillée. F. Ph.

Histoire Générale, par Alfred Baudrillart, Recteur de l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in 8°, illustré, cartonné. Prix : 5 fr. Bloud et Gay, éditeurs, 7, place Saint-Sulpice, Paris (VIe).

Ce sont, réunis en un seul volume, deux ouvrages du cours d'Histoire de Mgr Baudrillart. I. *Histoire Ancienne* (168 pages). On y étudie l'Orient, la Grèce et Rome ; ces deux dernières parties sont de beaucoup les plus considérables. II. *Histoire de France et Notions d'Histoire Générale.* (Cours supérieur, 727 pages). Le récit est conduit jusqu'à nos jours (fin 1913).

Il convient de louer les qualités classiques de ce manuel. L'auteur résume d'abord la leçon, puis il la raconte et la fait suivre de lectures empruntées à nos meilleurs écrivains. Des exercices oraux et écrits facilitent la tâche du professeur. Des illustrations nombreuses et soignées, des cartes, des tables généalogiques éclairent agréablement le texte et sont d'une grande utilité pour aider la mémoire de l'élève et fixer son attention. F. Ph.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXIIIe

Août 1914. — Janvier-Février-Mars 1921.

I. — A nos Lecteurs. — La Direction 1
II. — A l'École de S. Augustin. — S. Belmond 7
III. — Sur la Primauté de N.-S. J.-C. et le motif de l'Incarnation (Notes additionnnelles). — P. Jean-Baptiste . . . 26
IV. — L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ. — P. Symphorien. 36
V. — Le P. Joseph de Paris. — L. Dedouvres 78
VI. — Les Sources de la vie de S. Félix de Cantalice. — P. Jean de Dieu 97
VII. — Bulletin d'Écriture-Sainte. — L. Cerfaux 110
VIII. — Revue des Revues 127

Avril-Mai-Juin 1921.

I. — A l'École de S. Augustin (suite). — S. Belmond . . 145
II. — Sur la Primauté de N.-S. J.-C. et le motif de l'Incarnation (Notes additionnelles). — P. Jean-Baptiste . . . 174
III. — Saint Bonaventure et la Science humaine du Christ. — P. Jérôme. 210
IV. — L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ (suite). — P. Symphorien 235
V. — Le P. Joseph de Paris. — L. Dedouvres 256
VI. — Bulletin d'Apologétique. — P Jérôme 273
VII. — Bibliographie 282

Digitized by Google

Juillet-Août-Septembre 1921.

I. — Sur la Primauté de N.-S. J.-C. et le motif de l'Incarnation (Notes additionnelles) (suite). — P. Jean-Baptiste . . 289
II. — Saint Bonaventure et la Science humaine du Christ (suite). — P. Jérôme 317
III. — L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ (suite). — P. Symphorien 344
IV. — Le Tiers-Ordre de S. François d'Assise, les origines. — P. Frédégand 360
V. — Le P. Joseph de Paris, sa vocation. — L. Dedouvres . 383
VI. — Bulletin de Spiritualité. — P. Symphorien 406
VII. — Bibliographie 429

Octobre-Novembre-Décembre 1921.

I. — L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ (suite). — P. Symphorien 433
II. — Le Tiers-Ordre de S. François d'Assise; son être juridique, Relations avec le Ier ordre. — P. Frédégand . . . 468
III. — La Psychologie de S. François. — P. Oscar . . . 489
IV. — Le P. Joseph de Paris, le novice. — L. Dedouvres . . 506
V. — Notes et documents { Fr. Bonaventure d'Iseo. — P. Edouard 519 ; La date de la Bulle « Cum Dilecti » / Une Lettre inédite de Jean de Parme } P. Gratien. 528
VI. — Bulletin d'Écriture-Sainte. — L. Cerfaux 532
VII. — Bulletin d'Histoire franciscaine. — P. Ubald . . . 546
VIII. — Bibliographie 558
IX. — Table des matières 575

GEMBLOUX. — IMPRIMERIE JULES DUCULOT.

Digitized by Google

nation
. . 289
suite). . 317
on de . 344
s. — . . 360
. 383
. 406
. 429
de . 433
e, . 468
. 489
506
519
528
532
540
558
575

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02594 1751

Digitized by Google

Digitized by Google